المجلد 40
2
أكتوبر
ديسمبر

عالم الفكر

الحجاج

- عرض كتاب - الحجاج: مفهومه ومجالاته
- مدخل إلى الحجاج.. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان
- آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج
- الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله
- الحجاج في الدرس النحوي
- التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ
- مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو
- منزلة العواطف في نظريات الحجاج
- التـــأصيل الشعبي.. جنس حجاجي أهمله المُنظّرون

مجلة دورية محكَّمة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

2011

مجلة فكرية محكَّمة، تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأمانة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.



سعر النسخة

الكويت ودول الخليج العربي	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	**6** د.ك
للمؤسسات	**12** د.ك

دول الخليج

للأفراد	**8** د.ك
للمؤسسات	**16** د.ك

الدول العربية

للأفراد	**10** دولارات أمريكية
للمؤسسات	**20** دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	**20** دولارا أمريكيا
للمؤسسات	**40** دولارا أمريكيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام

للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: **23996** -الصفاة- الرمز البريدي **13100**

دولة الكويت

مجلة فصلية تصدر

عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

عالم الفكر

العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

تم التنضيد والتنفيذ

بوحدة الإنتاج في المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب

الكويت

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

شارك في هذا العدد



د. عبد النبي ذاكر
د. محمد الولي
د. الحسين بنوهاشم
د. رضوان الرقبي
د. حسن خميس الملخ
د. محمد مشبال
أ. رشيد الراضي
د. حاتم عبيد
د. عبدالرزاق بنّور

قواعد النشر بالمجلة

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

1 - أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.
2 - أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة في ما يتعلق بالتوثيق والمصادر، مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.
3 - يتراوح طول البحث أو الدراسة ما بين ١٢ ألف كلمة و١٦ ألف كلمة.
4 - تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة بالإضافة إلى القرص المرن، ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.
5 - تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.
6 - البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.
7 - تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

- المواد المنشورة في هذه المجلة تعبر عن رأي كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

- ترسل البحوث والدراسات باسم الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 23996 - الصفاة - الرمز البريدي 13100 دولة الكويت

المحتـــــوى

الحِجَاج

7 الحِجَاج: مفهومه ومجالاته ---- د. عبد النبي ذاكر

11 مدخل إلى الحجاج.. أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان ---- د. محمد الولي

41 آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج ---- د. الحسين بنوهاشم

67 الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله ---- د. رضوان الرقبي

119 الحِجاجُ في الدَّرْسِ النَّحْويِّ ---- د. حسن خميس الملخ

153 التصوير والحجاج: نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ ---- د. محمد مشبال

193 مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو ---- أ. رشيد الراضي

239 منزلة العواطف في نظريّات الحجاج ---- د. حاتم عبيد

271 التأصيل الشعبي جنس حجاجي أهمله المنظّرون ---- د. عبدالرزاق بنّور

تقــديم

إن هدف كلمة التحرير هو رسالة ذات أبعاد مختلفة، بعضها موجه إلى الباحثين الذين ينشرون أبحاثهم في هذه المجلة، وبعضها موجه إلى قراء المجلة، لكونها مجلة فكرية علمية، كذلك تتضمن هذه الكلمة تلخيصا للخطوط العريضة لموضوعات العدد. وهذا العدد من المجلة يعالج قضايا مختلفة ضمن موضوع محدد بكلمة حملها غلاف «عالم الفكر» الذي بين أيدينا (الحِجاج) «هي كلمة لغوية وفلسفية تعني توجيه خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا»، كما عرّفها الباحث الأول في هذا العدد في مدخل بحثه. وهذه النظرية التي أسسها الفيلسوف اليوناني أرسطو منذ زمن طويل، بقيت حية لعلاقتها بالمعرفة والفكر الإنساني. من هنا، تأتي أهمية طرح ومناقشة هذا الموضوع في مجلة «عالم الفكر»، ودون الدخول في التفاصيل نترك القارئ يكتشف هذه العلاقة الدلالية التي تنتج عن عمل المحاجّة والمحكوم بقيود لغوية، ومساحة فكرية فلسفية، وعلينا أن نعترف بأن طرح ومناقشة مثل هذه الموضوعات قد لا يهتم بها عموم المثقفين، لكن مجلة «عالم الفكر» أخذت على عاتقها مسؤولية

طرح ومناقشة مختلف جوانب الفكر، وهي بطبيعة الحال ليست أكاديمية بحتة، بل تخدم الأكاديميين وغيرهم من المثقفين والمفكرين، والسؤال الذي يكرره بعض الباحثين الذين يتعاملون مع مجلة «عالم الفكر» هو: لماذا لا تنشر المجلة خطتها للمحاور القادمة حتى يتسنى لأولئك الباحثين الاستعداد لموضوعاتها؟ الآن بعد أن أوضحنا الخطة الجديدة لمجلة «عالم الفكر» بألا تقتصر على محاور محددة مسبقا يمكن للباحثين إرسال إنتاجهم الذي يخضع للتحكيم العلمي، وهذا العدد يشتمل على مجموعة من البحوث القيمة في موضوع الحجاج الذي نرجو أن يكون مساهمة ثرية فكرية ومعرفية تقوم بها مجلة «عالم الفكر».

هيئة التحرير

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

الحِجَاج : مفهومه ومجالاته

دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة

د. عبد النبي ذاكر (*)

لا أحد يجادل في أننا نعيش عصر التواصل والحِجاج، في عالم مُشْرَع على أصناف الدعاوى والحُجج، بحيث غَدَت الحُجّة والمعلومة عَصَب حَياة المجتمعات المعاصرة في مجالات الإشهار والدعاية والتعليم والسياسة والقضاء والسينما والبيداجوجيا والأيديولوجيا والسيكولوجيا، واللائحة طويلة تصل إلى تواصُل العامّة. بل إن التواصل الإنساني جملةً قائم على الحجاج، إلى حد أن المرء ليسلِّم بأن لا تواصل من غير حجاج.

ولئن جاءت مشروعية الدراسات الحِجاجية اليوم من هذا المعطى المشار إليه، فإن قسطا كبيرا من حظوتها نابع مما عرفته الحقول المعرفية المتاخمة من نضج، خصوصا الدراسات المنطقية واللسانية والسوسيولوجية والسيولوجية وغيرها.

ولئن شهدت الدراسات الحجاجية الغربية اطِّرادا متواصلا بحكم الأجواء الديموقراطية التي أفسَلتها، فإن نظيرتها العربية لاتزال غريبة وفي حكم النادرة، علْما بأن المناولة الحجاجية لا تخلو من فاعلية في هتك أسرار الخطاب، واستجلاء خباياه، وترسيخ قيم الحوار والإقناع، واحترام الاختلاف. وأكثر من ذلك، يمكن القول بأن هذا المجال المعرفي المتصل بالحِجاج لا يشكل جانبا من معرفة الحاضر فقط، بل سيكون جانبا من جوانب معرفة المستقبل أيضا.

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة ابن زهر ـ أغادير - المغرب.

ولعل ما أقدم عليه الباحث اللساني المغربي الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، من تنسيق وإعداد وتقديم لكتاب: «الحِجَاج: مفهومه ومجالاته... دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة»، الصادر في 1665 صفحة عن عالم الكتب الحديث بالأردن، في خمسة أجزاء من القطع الكبير، 2010، لَيَدخل في سياق رأب بعض من هذه الفجوات التي تعتري الثقافة العربية المعاصرة.

ودون محاباة، استهدف مُعِدُّ هذا الكتاب الموسوعي توسيع دائرة المشاركة لتشمل نخبة من الباحثين الأكاديميين المتخصصين في مجال الدراسات الحِجاجية، سواء من الرواد، أو من الجيل الجديد، المنتمين إلى مجموعة من الأقطار العربية المغاربية والمشرقية: (المغرب ـ تونس ـ الجزائر ـ موريتانيا ـ مصر ـ الأردن ـ السعودية ـ البحرين ـ الإمارات العربية المتحدة...).

فجاءت أجزاء الكتاب الخمسة على التوالي:

الجزء الأول: الحجاج: حدود وتعريفات، 302 صفحة.

الجزء الثاني: الحجاج: مدارس وأعلام، 357 صفحة.

الجزء الثالث: الحجاج وحوار التخصصات، 390 صفحة.

الجزء الرابع: الحجاج والمراس، 387 صفحة.

الجزء الخامس: نصوص مترجمة، 229 صفحة.

وهي، كما هو واضح، محاولة جادة لتغطية أهم انشغالات الباحثين في المجال، بَدْءا من الحدّ أو التعريف وانتهاءً بترجمة أهم أعلام هذا الحقل الدراسي في الغرب، وخصوصا ترجمة بعض النصوص المؤسسة، مرورا بذكر مدارسه وروداه وتداخلاته المعرفية وتطبيقاته العملية.

ففي الجزء المتعلق بالحجاج وحدوده وتعريفاته، نقرأ دراسات عن:

- الحجاج باعتباره مبحثا بلاغيا.
- البلاغة العربية في ضوء الحجاج.
- الحجاج في اللغة.
- آليات الحجاج وأدواته.
- أدوار الاقتضاء وأغراضه الحجاجية في بناء الخطاب.
- الحجاج والبرهان.
- العلم والبناء الحجاجي.
- دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي.
- التواصل بين الإقناع والتطويع.
- التواصل والحجاج.

أما الجزء المتعلق بمدارس الحجاج وأعلامه، فيتعرض للأطر الأيديولوجية لبعض نظريات الحجاج، ولبلاغة السوفسطائية، والبلاغة البّاتوسية الأرسطية، والحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، والحجاج عند الغزالي وريتشاردز وبيرلمان وروث آموسي وإميرين وجُروتندورست.

وبخصوص علاقة الحجاج بحوار التخصصات، تناول الجزء الثالث دراسات عميقة عن التقنين الأرسطي لطرق الإقناع، والاستدلال الحجاجي، والحجاج في الفلسفة وفي تدريسها، وإشكالية المشترك اللفظي في الحجاج الفلسفي، والحجاج والتفاعل في ضوء فلسفة القيم، وأساليب الحجاج في البلاغة العربية، وحجاجية الاستعارة والمجاز، وآليات الاستدلال الحجاجي في اللسانيات، والسفسطات في المنطقيات المعاصرة، وتهافت الاستدلال في الحجاج المغالِط، والحجاج والقانون، وحجاج المقال الفقهي، والأسس النظرية لبناء شبكات قرائية للنصوص الحجاجية.

وفي علاقة الحجاج بالمراس، استقل الجزء الرابع بدراسات تخصّ وسائل الإقناع في النص الحجاجي العربي، والاحتجاج بالعواطف ولها، وحجاجية الخطاب القضائي، والحجاج ظاهرة بديعية، والحجة في الاستعمال القرآني، وبعض إشكاليات تطبيق الحجاج على النصوص، والبعد الحجاجي في الأقصوصة وأدب الرحلة والخطبة والخبَر والإشهار والمناظرة والنصوص اللسانية.

وللانفتاح على أهم التجارب الحجاجية الغربية، استقل الجزء الخامس والأخير، بترجمة النصوص الدالة في هذا المبحث. وبالأخص دراسات شايم بيرلمان وتيتيكا وأوزفالد دوكرو وميشيل ماير وبول دوبوشي وليونيل بلنجر وإرمترود جالهوفر ووليم ساريس وإميرين وجروتندورست وأنطوني بلير وبول ريكور.

وإذا كان جامع مواد هذا الكتاب، لا يدعي الشمول والإحاطة، ولا يجهل صعوبة تطويق موضوع الحجاج وتاريخه الذي يمتد إلى أزيد من خمسة وعشرين قرنا، فلا أقَلَّ أنه يتوسّم فيه الكشف عن بعض الجوانب الحجاجية الأساسية التي تكسب الكتاب قيمته وتفرده، ولعلّ أهمها:

أ ـ مشاركة باحثين من مشارب وتخصصات مختلفة، لهم قواسم بحثية مشتركة.

ب ـ تمثيلية أقطار عربية عدة، أيْقَنت بضرورة توحيد الجهود العلمية، وترسيخ مثل هذا التقليد الثقافي الفعّال في مختلف مجالات التأليف.

ج ـ خبرة المشاركين في موضوع الكتاب.

د ـ حداثة الموضوع المعرفي وراهنيته.

هـ ـ تمكين القراء من مادة دسمة تؤهلهم للتفكير والتفكيك والتركيب والتحليل والنقد...

وتساعدهم عليه، في زمن الكذب الكلياني، والاختلاق العولمي، ومكر الخطابات، وأوهام الصور. فلا منقذ من الضلال إلا الحجاج.

ولعل أهم شيء نثمّنه لمنسّق الكتاب هو حرصه الشديد على توحيد الاختلافات الواضحة بين الباحثين في ثبت أسماء الأعلام، وعناوين الكتب والمقالات، والتذبذب المصطلحي، الذي هو إشكال قائم داخل القطر الواحد، فكيف إذا كانت الدراسات المقدمة لباحثين من أقطار عربية متعددة. وعلى الرغم من ذلك، فقد بُذِل جهد كبير للحد من هذا التذبذب لضمان حد أدنى من التناسق الذي يضمن للقارئ تتبع محتويات الكتاب في يسر ودونما عناء.

ولا ننسى أن نذكر في ختام هذا الرصد الموجز للكتاب، أسماء المشاركين الثمانية والأربعين، مترجمين ومؤلفين من المحيط إلى الخليج، وننوه بالمجهود الجبار الذي بذلوه حتى يخرج هذا العمل الموسوعي الضخم في الحلة التي ارتضوها، وهم: محمد العمري، وعبدالله صولة، ومحمد الولي، وشكري المبخوت، وحسن المودن، وعبدالنبي ذاكر، وأحمد يوسف، وأحمد كروم، ومحمد مشبال، وحمو النقاري، وحافظ إسماعيلي علوي، وأبو بكر العزاوي، وسعاد أنقار، ومحمد الملاخ، وأبو بكر عبدالجبار، وإدريس حمادي، وعبدالرفيق بوركي، ومحمد العبد، وأسامة المتني، وياسين ساوير المنصوري، وفضيلة قوتال، ومحمد نجيب العمامي، وعز العرب الحكيم بناني، وحاتم عبيد، وسامية الدريدي، ورشيد الراضي، ومحمد بازي، وعبدالعزيز السراج، ومحمد الواسطي، ومحمد الداهي، وعبدالعزيز الحويدق، وعلي الشبعان، وحبيب أعراب، ونعمان بوقرة، وإدريس حمادي، وعليوي أباسيدي، ومحمد بازي، وحميد أعبيدة، ونبيل موميد، وبنعيسى أزاييط، وصابر الحباشة، وحسان الباهي، وعبدالهادي الشهري، ومحمد أسيداه، ومحمد سالم الأمين الطلبة، والحسن بنعبو، وجميل عبدالمجيد، وخالد يعقوبي.

مدخل إلى الحجاج
أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان

د. محمد الولي [*]

إذا كان من المخجل ألا يتمكن الإنسان من الدفاع عن نفسه بالقوة العضلية، فإنه من العبث ألا يتمكن من الدفاع عن نفسه بالكلمة، إذ بها، لا بالقوة العضلية، يتميز الإنسان[1].

المدخل إلى الحجاج

الحجاج هو توجيه خطاب إلى متلق ما لأجل تعديل رأيه أو سلوكه أو هما معا. وهو لا يقوم إلا بالكلام المتألف من معجم اللغة الطبيعية.

صحيح أن اللغة هي بدورها تطرح إحراجات التعريف، إذ هناك اللغة الشفوية، ولغة البكم الصم، واللغة الإشارية الميمية kinésique، ولغة إشارات المرور، واللغة النبرية الصوتية prosodique، كما أن هناك من يتحدث عن لغة الوجه وأوضاع الجسد في فضاء ما وزمن ما proxémique. يقول إدوارد ت. هال: «الزمن يتكلم، إنه يتكلم بطريقة أبسط من الكلمات، الرسالة التي يحملها يتم توصيلها بصوت مرتفع وواضح، فلأنه يستعمل بطريقة أقل وعيا، لا يتعرض للتشويه كما يحصل مع اللغة المنطوقة. إنه قادر على الصدع بالحقيقة، في حين أن الكلمات تكذب»[2].

نترك مثل هذه التصورات للغة جانبا، لكي نقتصر في كلامنا على اللغة الإنسانية الشفوية التي تقبل التدوين الكتابي والتسجيل الصوتي.

اللغة هي الصفة التي يتميز بها الإنسان عن أرقى العجماوات. «الحيوانات لا تتحدث إلا في الحكايات العجائبية». ولهذا تمكن الإنسان، منذ بدأ يستعمل اللغة، من تدجين الحيوانات، في حين ظلت الحيوانات غير قادرة على تدجين الإنسان [...].

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - سايس - فاس - المغرب.

يعلن ظهور الكلمة سيادة الإنسان، الإنسان يضع بينه وبين العالم شبكة من الكلمات التي تؤهله لكي يصبح سيد هذا العالم [...] تسمح اللغة، أي هذه الشبكة من الكلمات التي يضعها الإنسان بينه وبين العالم، بالاستقلال عن هذا العالم المحيط، وبالتحكم فيه وتغييره وتسخيره، وتسمح أيضا بالتحكم في الحيوان وتسخيره. ولهذا اعتبرت اللغة أول أعظم الابتكارات التي تنطوي على أجنة كل الابتكارات اللاحقة. إنها، أي اللغة، تمثل أداة اقتصادية للتحكم في الأشياء والكائنات. قد تكون الكلمة أشد فعالية وأفضل أداة أو سلاحا لأجل امتلاك الواقع»[3].

إن محاولة التحكم أو التأثير في الإنسان بواسطة اللغة هو ما أدعوه حجاجا، وحينما ينصب هذا التأثير اللغوي على الطبيعة والأشياء فإننا نخصه بتسمية أخرى، قد تكون هي العمل أو التقنية أو العلم. كما أن التأثير في الإنسان بأداة أخرى، غير اللغة، ليس حجاجا. إن توجه مدير الأمن في الساحة العمومية بالخطاب إلى المحتجين من أجل الانسحاب، لأن حشودهم تعرقل السير وتخلق حالة من البلبلة، هو حجاج، وغايته هي الإقناع، في حين أن تلويح البوليس بالهراوات أو السلاح أو خراطيم المياه هو تهديد مادي وليس حجاجا. هذا التمييز يعبر عنه شايم بيرلمان بقوله: «هناك مقومات أخرى تستخدم لأجل كسب الاستمالة وهي مقصية من دراستنا يتعلق الأمر هنا بتلك التي نصنفها ضمن مقومات الفعل المباشر، من قبيل المداعبة والصفع، مثلا. غير أننا بمجرد أن نبادر إلى تناول الصفع أو المداعبة موضوعين للاستدلال، وبمجرد ما نعد أو نذكر بهما، فإننا نكون بصدد مقومات حجاجية مندرجة في دائرة بحثنا»[4].

تقتضي الممارسة الكلامية ثلاثة عناصر هي المتكلم والمخاطب وموضوع الكلام. يمكن تعويض هذه التسميات بأخرى، متمتعة بقدر من الاصطلاحية، فنقول، الباث والمتلقي والمرجع. ولعل أرسطو هو من أوائل من استعملوا هذه الصيغة، غير أنه استعمل مقابل هذا المصطلحات التالية: الإيتوس والباتوس واللوغوس[5]. غير أن اختلاف المصطلحات يخفي هنا اختلافا في المفاهيم. ولكن فلنسلم بدءا بأن الإيتوس يقابل المتكلم، والباتوس يقابل المخاطب، واللوغوس يقابل الموضوع أو الخطاب.

الباث والمتلقي عنصران متجذران في الخطاب الحجاجي. فبما أن هناك قصد تغيير رأي المخاطب أو المتلقي، وهو الأمر الأساسي في أي مسعى حجاجي، وبما أن هذا المسعى التغييري لرأي المخاطب يصدر بالضرورة عن متكلم ما أو باث، فإننا نؤكد أن أي خطاب حجاجي يتجذر فيه هذان العنصران إذ المتكلم يراعي استعداد المتلقي لقبول ما يلقى إليه من حجج وهي الحجج التي ينبغي بالضرورة أن تنطوي على عناصر مقبولة. وهذا الاعتبار لا يقام له في الخطاب العلمي أي وزن. فلا أحد ينتظر موافقة مخاطب ما على كون زوايا المربع متساوية وذات 90 درجة. هذان الطرفان ينخرطان في التواصل الحجاجي محملين بكل انفعالاتهما

ونوازعهما واعتقاداتهما وأيديولوجيتهما وثقافاتهما وكفاءاتهما العلمية وغير العلمية. إن الطرفين متأهبان بشكل دائم لاستنفار كل هذه المكونات من أجل تشغيلها جزئيا أو كليا في العملية التواصلية الحجاجية. والواقع أن هذه التعبئة، أو الاستنفار، لا يمكن تفاديه. والغالب أن هذه الملكات والاستعدادات قد تتنافر بين الباث والمتلقي. وهي الملكات والاستعدادات التي تحدد في النهاية ملامح المعنى المنسوب إلى الرسالة. فحينما يقول الشاعر العباسي علي بن الجهم في مدح المتوكل بيته الذائع:

أنت كالكلب في حفاظك للود

وكالتيس في قراع الخطوب

اندهش المتوكل من هذا التشبيه بالكلب، لأن صورة الكلب في ذهن الشاعر المتأثر بقيم البداوة ليست هي نفسها صورة الكلب في ذهن الأمير المتوكل الذي صقلته المدنية والحضارة، التي أصبح الكلب في نسقها الثقافي من علامات البداوة، إن لم نقل القذارة. هذه العناصر الكامنة تنشط وتتفاعل خلال التواصل الحجاجي. هذا هو المقصود بتجذر ذاتي المتحدث والمخاطب في الحجاج. هذا المخزون المختلط من العناصر والعوامل هو الذي يعطل كل المحاولات لجعل الخطاب الحجاجي ذا طابع موضوعي. إذ ما هي الموضوعية؟ إنها وليدة التحييد أو التعطيل أو التجميد لكل هذا المخزون في ذاتي الباث والمتلقي بحيث تصبح ذاتا الباث والمتلقي أقرب إلى التواصل بين آلتين. بل وتصبح لغة التواصل بينهما مطهرة من كل شوائب الاعتبارت الآنفة: النفسية والاجتماعية والعقائدية... إلخ. اللغة تصبح هنا أحادية المعنى، والمتحدثان مفرغين من كل حمولتهما التي تتلون بها خطابات كل واحد منهما. إن كلمة «كلب» في فم أستاذ علم التشريح أمام طلابه في المختبر ليست هي نفسها كلمة «كلب» في فم علي بن الجهم، ولا في أذن الأمير العباسي. ففي فم أستاذ التشريح لم تتطهر الكلمة من حمولاتها النفسية والاجتماعية والثقافية... إلخ، وحسب، بل هناك اتفاق بين طرفي التواصل على معنى محصور وموحد للكلمة.

هذا يعني أن اللغة التي نتوسل بها في الحجاج هي من جنس اللغة الطبيعية، التي لم يثقفها الإنسان ويهذبها من ضروب الإيحاءات والمعاني الجانبية المواكبة والترادف والاشتراك اللفظي... إلخ. هذه اللغة المعتمدة في الحجاج بعيدة كل البعد عن تلك المعتمدة في العلم. إن هذه قد تم طهرت من الشوائب الآنفة ولقحت لجعلها جديرة بأن تكون موضع اتفاق بين المتخاطبين، فلا تحمل إلا ما اتفقت عليه الأطراف المتواصلة. ولهذا وصفت هذه اللغة بأنها اصطلاحية أو تعاقدية أو مصنوعة. إنها مصنوعة لأداء دور محدد. وهي لا تؤدي هذا الدور إلا بإبطال كل عناصر جموحها الطبيعي. اللغة المصنوعة والاصطلاحية غير مفيدة في الحجاج. كما أن اللغة الطبيعية غير مفيدة للاستعمال العلمي أو التقني، غير أن الخطاب

الحجاجي لا يتسم فقط بكونه الموضع الذي يتجذر فيه كل من الباث والمتلقي، بل إن الباث يبعث الرسالة من أجل إحداث تغيير، أو تثبيت، رأي المتلقي أو سلوكه، أو هما معا. والحقيقة هي أن هذين النمطين من الخطاب يمثلان قطبين أساسيين. في الخطاب العلمي يحيد عنصرا الباث والمتلقي، لهذا يوصف بالموضوعية التي تتمثل في فسح المجال للمرجع أو الشيء المتحدث عنه لكي يستأثر بالقول. هناك إذن اختفاء كامل في هذا الخطاب لعنصري الباث والمتلقي. يقول شايم بيرلمان: «ففي حال الاستنباط الصوري، يعطل دور الخطيب إلى أدنى درجة وهو يستفيد من البروز بقدر ابتعاد اللغة المستعملة عن الأحادية، وفي حدود ما تتمتع بالأهمية عناصر السياق والنوايا والغايات»[6]. فأي ظهور للباث يمكن أن يلاحظ في عبارة: «الكرة الأرضية تقوم بدورتين، إحداهما حول نفسها والأخرى حول الشمس»، أو في عبارة: «إن دورة الأرض حول الشمس تستغرق ثلاثمائة وخمسة وستين يوما». أو في عبارة: «كل إنسان فان، سقراط إنسان، إذن سقراط فان»، أو في عبارة 2 + 2 = 4. في هذا السياق العلمي تنتفي أية ضرورة للحجاج. إذ الأمور هنا تكون محسومة بالقبول أو الرفض. ووسائل هذا ليست موضع جدال. ولهذا يقول أرسطو: «ففي العلوم الدقيقة المستغنية عن اعتماد حكم ما، لا مجال للمناقشة مثال ذلك في مجال النحو، حيث لا احتمال لبديل ما ولا لشك وارد حول كتابة الكلمات»[7].

إن الإنسان لا يتخذ عدد أيام السنة موضوعا للحجاج. كما لا يعمد إلى الحجاج من أجل إثبات عدد الكرويات الحمراء والبيضاء في دم الإنسان. إن أداة الحسم هناك هي المختبر.

يقول أرسطو معينا الموضوعات التي هي مجال هذا الحجاج لا البرهنة: «ولنتفق منذ البداية حول هذه النقطة، وهي أن أي نقاش يتخذ موضوعه الأفعال الإنسانية هو بالضرورة بحث غامض وعديم الضبط [...]، إذ لا يمكن أن نطلب الدقة في الاستدلالات، إلا بقدر ما تقبله المادة التي تطبق عليها. إن أفعال الناس ومصالحهم لا يمكن إخضاعها لأي قاعدة ثابتة ودقيقة [...]، وإذا كانت الدراسة العامة للأفعال الإنسانية تطرح مثل هذه الصعوبات، فبالأحرى الدراسة الخاصة لكل واحد منها التي ستكون أشد غموضا لأنها لا تندرج ضمن فن منتظم، ولا في أي تقعيد صوري»[8].

مادة الحجاج هي، وفق أرسطو، الأفعال الإنسانية والمصالح الإنسانية. هذه المادة تمتاز في عمومها بالغموض وعدم الانضباط لأي قاعدة ثابتة ودقيقة. وهذا الغموض يكون أوفر حينما نواجه مجالا محصورا من هذه المادة. هو هذا إذن مجال الحجاج.

غير أن الكلام الحجاجي هو في الحقيقة إحدى الوظائف التي تنجزها اللغة الطبيعية، التي هي نقيض اللغة العلمية المصنوعة والاصطلاحية. إذ هناك إلى جانب الحجاج، التعبير عن إحساس ما، أو حالة أو نظرة خاصة إلى الحياة والعالم والوصف والإخبار، وكلها

وظائف اللغة الطبيعية التي لا تتطلع إلى التأثير في المتلقي الذي هو غاية الخطاب الحجاجي. في هذا السياق يقول فيليب بروتون Philipe Breton: «الإقناع واحد من الحالات الأساسية للتواصل، وذلك تبعا لكون القصد هو التعبير عن إحساس أو حالة أو نظرة خاصة إلى العالم أو إلى الذات، أو الإخبار، أي الوصف الموضوعي إلى أقصى درجة، لمقام ما، أو، بالإضافة إلى ذلك، الإقناع، أي التوجه إلى المستمع بالمبررات المقبولة لتبني رأي ما»(9).

والواقع أن هذا التمييز نظري صرف. إذ قد ينشأ عن كل هذه الأجناس تغيير للرأي أو السلوك، وبالتالي تكون باعثة على التأثير الإقناعي. وتكون كل تلك الحالات، تبعا لذلك، حجاجية. الأمر يتوقف على مدى استعداد المتلقي للاستجابة لكل هذه المؤثرات في اتجاه تعديل الإحساس أو الرأي أو السلوك.

وإذا أمعنا النظر في ظاهرة الخطاب الإنساني فإنه قد يبدو لنا أن أغلب أقوالنا تسعى إلى التأثير في سلوك المخاطبين. بل إن خطابا قد يبدو لنا بريئا من المساعي الحجاجية قد ينكشف أمامنا باعتباره ينطوي على طاقات حجاجية جبارة. إن الشعر الذي يعرف باعتباره خطابا يكتفي بإبراز الأداة اللفظية يمكن أن تترتب عنه آثار إقناعية قوية. يقول رومان ياكبسون Roman Jakobson: «الشعر هو اللغة في وظيفتها الاستاطيقية»(10). ويقول: «إن استهداف الرسالة بوصفها رسالة، والتشديد على الرسالة لحسابها الخاص، هما ما يطبعان الوظيفة الشعرية للغة»(11).

ويقول أيضا، في عبارة يبدو فيها الشعر أصم أمام الأشياء الخارجية: «إن الشعر لا يعبأ بموضوع القول، كما أن النثر العملي، أو الموضوعي لا يبالي بالإيقاع»(12). ويؤكد هذا بقوله: «ولكن كيف تتجلى الشعرية؟ إنها تتجلى في كون الكلمة تدرك بوصفها كلمة وليست مجرد بديل عن الشيء المسمى ولا كانبثاق للانفعال. وتتجلى في كون الكلمات وتركيبها ودلالاتها وشكلها الخارجي والداخلي ليست مجرد أمارات مختلفة عن الواقع، بل لها وزنها الخاص وقيمتها الخاصة»(13).

والحقيقة هي أن هناك سوء فهم، فكون عالم الشعرية يوجه عنايته إلى الشكل الجمالي وحده شيء، والحكم أن الشعر خطاب غير حجاجي شيء آخر. إن عالم الشعرية يسيج موضوعه الذي يشتغل فيه، وهو شكل النص وجماليته. وهو الشكل الذي يتمتع بمفاهيم ومصطلحات ومجال اشتغال متميز. غير أن لا شيء يمنع تدخل عالم الحجاج في نفس حقل الشعر لدراسته باعتبار مقاصده الحجاجية. إن قول محمود درويش:

كان القطار يسير كالأفعى الوديعة من

بلاد الشام حتى مصر. كان صفيره

يخفي ثغاء الماعز المبحوح عن نهم الذئاب.
كأنه وقت خرافي لتدريب الذئاب على صداقتنا.
وكان دخانه يعلو على نار القرى المتفتحات
الطالعات من الطبيعة كالشجيرات/
(الحياة بداهة. وبيوتنا كقلوبنا مفتوحة الأبواب)[14].

لا شك في أن هذا المقطع ينغمر في فيض من الشعرية الدافقة بفضل استعارات عفوية بسيطة تضارع وصفه للأشياء والطبيعة والحيوانات. غير أن هذا المقطع الذي يوهم بأنه مجرد عرض وصفي جمالي لأشياء منتمية إلى الماضي، مترع بقيم حجاجية قوية. وهو يخرج المتلقي من دائرة التذوق الجمالي الحيادي. إنه لا يتركنا حياديين إزاء ما يرويه، إذ يعدل، أو يحاول تعديل، موقفنا إزاء ما حدث للشعب الفلسطيني وكيفية استقباله للكارثة التي ألمت به. إن هناك استعارات تكشف عن هذه النوايا الحجاجية. هناك «نهم الذئاب» و«ثغاء الماعز المبحوح» و«تدريب الذئاب على صداقتنا» و«بيوتنا كقلوبنا مفتوحة الأبواب».

لهذا المقطع الشعري، علاوة على شعريته الدافقة، واجهة حجاجية إقناعية. إنه يعدل أو يرسخ رأيا ما أو إحساسا ما. لقد شاع تداول مفهوم للحجاج باعتبارة يقوم على المقومات العقلية فقط، كما يذهب إلى ذلك جورج بينيو Georges Vignaux: «إننا ندعو إقناعيا كل خطاب يسعى إلى غاية ما. غير أن الخطابات الساعية إلى غاية ما ليست كلها بالضرورة حجاجا: إن غاية خطاب ما يمكن أن تفهم كذلك بمعنى بلوغ غاية ما، أي نقطة نهائية لمساره. وهكذا توجد خطابات تكون غايتها، بالنسبة إلى الخطيب الذي يبثها، شخصية من دون أن يكترث بإقناع غيره بصواب موقف ما. إن الخطاب الشعري الذي يتخذ مسبقا موقعا في عالم غير عقلاني، وبعض أنماط السيرة الذاتية والمذكرات واليوميات الشخصية وبعض حالات الحكايات المقدمة في صيغة وصفية ومشخصة، تبدو لنا كلها خطابات لها غاية، إلا أنها غاية غير حجاجية»[15].

وهذا الفهم للحجاج غير دقيق، إذ الأقرب إلى الصواب هو أن هذا البعد العاطفي هو بالأحرى الذي يرشح أكثر من غيره الخطاب لكي يكون حجاجيا. بعبارة أخرى، بقدر ما يتقوى الجانب العقلي في الخطاب يقترب من البرهنة العلمية، ويبتعد عن الحجاج بمعناه المحصور. وبقدر ما يتقوى الجانب العاطفي يقترب الخطاب من الحجاج وينأى عن البرهنة. هذا أرسطو، على الرغم من استنكاره لجوء الخطيب إلى استدرار انفعالات القاضي واعتباره هذا الإجراء يتنافى مع فن الخطابة أو الحجاج، حينما قال: «لا ينبغي تضليل القاضي، بإثارة غضبه أو الكراهية أو الشفقة. إن ذلك شبيه بحني مسطرة قبل استعمالها»[16]. وحينما أكد: «إنني أسمي المضمر قياسا خطابيا، وأسمي الشاهد استقراء خطابيا. كل الناس يبرهنون على

إثبات ما، إما بالشاهد أو بالمضمر، ولا يوجد غيرهما لأجل هذه الغاية»[17]، فإنه يعود لكي يستدرك في قوله: «إن البراهين المحايثة للخطاب تتفرع إلى أنواع ثلاثة: يستند أحدها على الطابع الأخلاقي للخطيب ويستند الثاني على تهييئات المستمع ويستند الأخير على الخطاب نفسه حينما يكون برهانيا، أو أنه يبدو كذلك»[18].

بهذا أعاد أرسطو الاعتبار إلى المقومات الحجاجية الذاتية المتوزعة على الباث وعلى المتلقي اللذين يتحقق بهما، وبالأساس المتلقي، أهم إنجاز النظرية الحجاجية الأرسطية.

هذا الجانب العاطفي أساسي في الحجاج. غير أنه يكون حاسما في أجناس من الخطاب، خصوصا في الشعر. فما نلاحظه في مقطوعة محمود درويش السابقة ليس مجرد عرض فرصة الاستمتاع الجمالي، بل هو دعوة إلى تغيير المواقف والأحوال النفسية، وبالتالي السلوك إزاء ما حدث، وإعادة تقويم كل ذلك. لهذا كله جاز اعتبار الشعر ضربا من الحجاج المغلب للمقومات العاطفية على حساب المقوات العقلية. يقول جان كوهن: «وبهذا فإن الشعر يظل دوما في وفاق مع الوظيفة البلاغية[19] العامة، التي هي تغيير حال ذلك الذي يتلقى الخطاب بواسطة الخطاب نفسه. غير أن الأمر، بالنسبة إلى الشعر، لا يتعلق بتغيير المعتقد، ولكن تغيير الرؤية. إن هدف الشعر ليس هو الإقناع لكنه، على غرار ما سبق أن دعته البلاغة القديمة، «التأثير»، بمعناه الاستعاري، حيث يعني بالضبط: بعث الإحساس»[20].

والواقع أن هذا الاعتبار للإحساس والإثارة لم يكن غريبا عن البلاغة القديمة. إن شيشرون يعين ثلاثة أهداف للبلاغة أو الخطابة: الأول هو الإفادة، والثاني هو الإمتاع، والثالث هو الإثارة. تقول جوئيل غارد - تامين: «تستند قواعد فن الخطابة على ثلاث ركائز إقناعية هي: البرهنة على صدق ما يدفع إلى إثباته، واستمالة المستمعين، واستثارة انفعالاتهم التي تساند القضية المطروحة. هذه الأهداف الثلاثة هي بطبيعة الحال متكاتفة، ومع ذلك فإن أجزاء من البلاغة تتوجه أساسا إلى الإحساسات، أي إلى القلب وإلى الحواس، وتتوجه أجزاء أخرى إلى الذكاء»[21].

هذا هو هذا المعنى الموسع للحجاج الذي يشمل الشعر أيضا، إنه الخطاب الذي يسعى إلى تعديل أو تثبيت موقف أو سلوك المتلقي بالتأثير فيه بالخطاب، أي بالكلام، سواء كان ذلك الكلام يغترف من معين العقل أو من معين العواطف والانفعالات.

وكما نوسع معنى الحجاج لكي نجعل الخطاب الشعري منضويا تحت هذا المفهوم العام للحجاج، فإننا نستطيع أن نجعل بعض الأجناس الخطابية، مثل الوصف، تنضوي هي بدورها تحت هذا المفهوم العام. يقول بيير أوليرون Pierre Oléron: «وحتى وصف الأحداث، وعرض الصور، هما أحيانا حجج ضمنية لدعم أطروحات يستعين المدافعون عنها بتركها رهينة الخفاء»[22].

نريد أن نقدم هنا مثالا من البراهين العاطفية أو الانفعالية التي تسمو بكثير عن هذه البراهين أو هذه الأوصاف التي تكتفي بنقل الوقائع كما هي، الشيء الذي يجعلها عديمة الفعالية. فلكي تتوقد الحجة ينبغي إشعال فتيلها بعناصر شعرية أو عاطفية. فلنتأمل هذا المثال الذي سبق لي أن استشهدت به في أكثر مكان ضمن ما أنشره. يقول روجي كايلوا: «يحكى أنه كان يوجد في نيويورك، فوق قنطرة بروكلين، متسول أعمى. سأله أحد المارة يوما عن معدل مدخوله النقدي الذي يجود به عليه المارة يوميا. فأجاب المتسول الشقي، بأن المعدل نادرا ما يبلغ دولارين. وتناول ذلك الشخص المجهول اللوحة العالقة بصدره، والتي كتب عليها عبارة تصف العلة التي كان يعانيها، فكتب على ظهرها بدل ذلك عبارة أخرى ثم أعادها إلى موضعها. وخاطب الأعمى بقوله: لقد كتبت على لوحتك عبارة سترفع بشكل لافت مداخيلك. سأعود بعد شهر لكي تخبرني بالنتيجة. وبعد عودة ذلك الرجل، خاطبه ذلك المتسول بقوله: كيف أشكرك؟ إنني أتلقى في اليوم الآن بين عشرة وخمسة عشر دولارا. إن هذا رائع! فما هي العبارة التي كتبتها على لوحتي والتي وفرت بسببها كل هذه الصدقات؟ فأجاب الرجل: الأمر في غاية البساطة. لقد استبدلت العبارة الأصلية «أعمى منذ الولادة» بعبارة: «إن الربيع على الأبواب، وأنا لن أستمتع بمشاهدته».

إن الفارق بين هاتين الصياغتين، أي كون إحداهما إخبارية خالصة في حين تثير الثانية الإحساسات، هو الذي تغوص فيه البلاغة. والبلاغة تغدو ضرورية بمجرد الرغبة في التأثير في الآخر بواسطة الكلام»[23].

هناك فارق أساسي بين العبارتين المثبتتين على صدر المتسول. إن الأولى نستطيع أن نصفها بأنها انتكاسة للخطاب الحجاجي، والدليل هو أنها كانت محدودة التأثير في الناس. إنها لم تولد السلوك المرجو، أي العطاء. المتسول هو على هذا الصعيد مفلس أيضا على مستوى الإقناع. والسبب أنه قد اقتصر على الوصف الموضوعي النثري للعاهة التي يعانيها. في حين أن العبارة الثانية قوية من الناحية الحجاجية والدليل، هذه الهبات التي حصدها المتسول. والسبب أن العبارة الثانية قد تمكنت من قلوب المارة وإشعال فتيل الانفعال. وذلك حينما تجاوزت مسألة وصف العاهة إلى الخسارة التي مني بها الشخص. وهي أن الربيع على الأبواب، وهو أجمل ما في الطبيعة والفصول، وهو رمز الحياة والعطاء والخصوبة، وموسم نداءات الشهوة، غير أن المتسول لن يستمتع بمشاهدة كل هذا الافتتان. والسبب فقدان البصر. هو هذا سبب العطاءات التي استفاد منها المتسول. هذه العبارة قد عرفت السبيل إلى قلب المارة.

يبدو إذن أن للشعر وسائله الحجاجية الخاصة. وعلى الرغم من أنه قد يتزود من سجلات المقومات الحجاجية نفسها، فإنه قد يرجح كفة المقومات العاطفية على المقومات

العقلية. وهذا الحكم ينبغي تناوله بشيء من الحذر إذ إن الاتجاهات الأدبية والشعرية تتفاوت فيما بينها في هذا المضمار. ففي الشعر الكلاسيكي قد يكون للمقومات العقلية حضور قوي، في حين أن الشعر الرومانسي يغلب المقومات العاطفية. ولنستمع إلى شايم بيرلمان كيف يؤكد الملامح الحجاجية والإقناعية في الشعرين الكلاسيكي والرومانسي، وكيف يستخرج من أشعارهما سجلات المقومات الحجاجية المعتمدة. وهذا الصنيع يتعارض تعارضا تاما مع الاعتقاد بأن الشعر لا يقصد إلا إلى الإمتاع. أي أنه لا يتطلع إلا إلى جعل القارئ يستمتع ببراءة بالمقومات الجمالية. التي لا تعدل آراءه ولا مواقفه وسلوكه.

«كيف يتصور الرومانسي التأثير في الآخر؟ فنظرا إلى أنه يتخلى عن الفعل الخطابي، العقلي، فإنه يعمد في الغالب إلى القوة. إنه يفضل الخطابات التي تبعث الإيحاء فبدلا من النثر يعمد إلى الشعر، وبدلا من التشبيه أو التمثيل يلجأ إلى الاستعارة التي تجمع بين المجالات، ولعب الكلمات التي تزعزع الحدود، وبدل العلاقات السببية يلجأ إلى الرمز الذي يشي بالاشتراك [...]، وبدل الواقعية الساذجة التي ترضي العقل يلجأ إلى العجائبي الذي يوقظ السر، وبدل المبتذل الذي يطمئن يلجأ إلى الغريب الذي يتمتع هو وحده بالقيمة، وبدل الجاهز يلجأ إلى المرتجل، وبدل المحدد يؤثر الغامض، وبدل الزينة يوثر التبرج، وبدل نصاعة القريب الحاضر يوثر الغامض البعيد، وانفلات الذكريات»[24].

ها هو الشعر إذن ينبني إذن بنفس المواد التي ينبني بها النثر أو الخطابة عامة. إن الفارق بينهما هو أن أحدهما يغلب مقومات على أخرى، وهذا هو ما يجعل كل واحد منهما يقوم كخطاب متميز.

إنه لمن الإنصاف القول: إن حازما هو أول بلاغي ينوه بالقيمة الحجاجية للشعر حينما قال: «إن التخييل هو قوام المعاني الشعرية والإقناع هو قوام المعاني الخطابية. واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أن التخاييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع. بل ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرا فيما تتقوم به الأخرى، لأن الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر لمقتضاه. فكانت الصناعتان متأخيتين لأجل اتفاق المقصد والغرض فيهما. فلذلك ساغ للشاعر أن يخطب لكن في الأقل من كلامه، وللخطيب أن يشعر لكن في الأقل من كلامه»[25].

يجوز للشاعر أن يستعمل القليل من المقنعات مقابل الكثير من المخيلات، كما يجوز للخطيب أن يستعمل القليل من المخيلات مقابل الكثير من المقنعات، وذلك حتى لا يختلط هذان الجنسان من الخطاب. ولكن مع ذلك، فإن «الغرض في الصناعتين واحد»، وهو يتمثل «إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحل القبول لتتأثر لمقتضاه». القبول

والتأثر مسعى حجاجي واضح. ويؤكد حازم هذا القصد الحجاجي للشعر الذي يتوسل بالتخييل بقوله:

«القصد في التخييل والإقناع حمل النفوس على فعل شيء أو اعتقاده أو التخلي عن فعله واعتقاده»[26].

مهد النظرية الحجاجية

اشتهرت أثينا القرن الخامس قبل الميلاد باعتبارها المكان الذي شهد ولادة المنطق الصوري والجدل والبلاغة الإقناعية أو الخطابة. يقول جان بيير فرنان Jean Pierre Vernant: «لم يكن مفهوم الفعل بالنسبة إلى أثينا القرن الخامس قبل الميلاد يعني صناعة الأشياء أو تحويل الطبيعة، بل كان يعني بالأحرى التحكم في الناس وغلبتهم والسيطرة عليهم ففي إطار الحاضرة، كانت الأداة الضرورية للفعل، الأداة التي تمكن من السيطرة على الآخر، هي الكلام. إن فحص السوفسطائيين للتقنية الإنسانية، ولوسائل بسط قوتها، ولتطوير أدواتها، لم يخلص إلى فكر ولا إلى فلسفة تقنية، لقد خلص إلى البلاغة وأنشأ الجدل والمنطق»[27].

ويقول هـ. س. بالدري H.C. Baldry: «ما كان يلعب دورا أساسيا في أثينا هو استعمال الخطاب الشفوي، أي استعمال الصوت الإنساني باعتباره وسيلة التواصل والإقناع، أو باعتباره مصدر إمتاع وفي هذا المجال، إن لم يكن في مجال الآداب والمعرفة، كان الأثينيون القدماء متفوقين على هذا المخلوق الصامت نسبيا الذي هو الإنسان المعاصر. إن الاستعمال المتألق للكلام، في أغلب الأوقات في الهواء الطلق، هو الملمح المميز الأساسي لأنشطتهم الحيوية - والصاخبة - عما يمكن أن ندعوه اليوم، بعبارة غير مناسبة، آدابهم. إن أغلب الأجناس «الأدبية» التي ابتكرها اليونانيون متولدة عن بعض أنماط المقامات حيث كان يتداول الإنشاد والغناء: إن الشعر الملحمي، مثلا، قد انبثق من الإنشاد الذي عهد في مآدب النبلاء أو الحفلات الشعبية والفن الخطابي والنقاشات السياسية في الجمعية العامة، وفي المحاكم والجدل الفلسفي، والمناقشات المنعقدة في الأغورا أو في ساحات الرياضة والفن الدرامي في الأخير، قد تولد من احتفالات ديونيزوس التي كانت تدور في المسرح في الفضاء المفتوح»[28].

ولن نستغرب بعد هذا أن تكون أثينا هي موطن النظرية الحجاجية التي أقام صرحها أرسطو في كتابه الخطابة. غير أن هذا المصنف لم يولد من لا شيء، ولم يكن منبت الصلات مع ما تقدم. لقد تناول كل مباحث الحجاج، السابقة والمعاصرة، فأعاد صياغتها في مصنفه ولونه التلوين الخاص به. وأقصد هنا إنجازات السوفسطائيين الذين كانوا في الأصل معلمي الخطابة، أي البلاغة الإقناعية، التي تؤهل لاحتلال المراتب السياسية

اللائقة في الحاضرة الأثينية. ومعروف الأجر الباهظ الذي كان يطلبه كبير السوفسطائيين، بروتاغوراس، مقابل دروسه في الخطابة. وهذا الأمر هو الذي أثار حفيظة أفلاطون الذي نظم حملته الشهيرة على الخطابة لمعرفته بآثارها الهدامة حينما تتمكن من الحشود. وأعتقد أن النظرية الحجاجية التي اكتملت خلقتها مع أرسطو للأسباب المنوه بها في السابق، قد أعاد فيها الباحثون الحجاجيون المعاصرون النظر في عصرنا الذي اشتهر هو أيضا بفوران التواصل البشري بسبب الازدهار المنقطع النظير لوسائل الاتصال، الصحافة والقنوات والإنترنت، واتساع رقعة حقوق التعبير، ووصول الإنسانية إلى مرحلة انهيار كل الأنساق الأيديولوجية الكبرى التي كان الناس يسكنون إليها: الماركسية والليبرالية والتقنية. لقد تهاوت كل هذه الصروح وتركت الإنسان في حالة من ترقب المجهول، الذي يشحذ رغبة التساؤل عن الممكنات الآتية. ولتكن محطتنا الأولى في هذه الرحلة هي أفلاطون، ثم نعطف على أرسطو ونختم بشايم بيرلمان.

بلاغة أفلاطون

لقد اشتهر أفلاطون بمعاداته القوية للبلاغة باعتبارها تقوم على الرأي doxs. والآراء «تحيل دوما، وفق أفلاطون، على وقائع مزعومة، هي في الواقع وفي أغلبيتها ناتجة عن الأهواء والمصالح والرغبات والظروف. إن كل واحد يرى الواقع كما يشتهيه، ويدعو «واقعا» ما يناسب أحواله الذاتية»[29].

لقد أقام أفلاطون بلاغته، خصوصا في محاورته جورجياس، على أسس مناهضته السوفسطائيين، ويبدو أن عوامل رفض أفلاطون للبلاغة عديدة، منها كونها بلاغة الحشود الشعبية: «إن البلاغة اليونانية هي بلاغة الحشود (حشود الهيئة القضائية في المحكمة، وحشود المواطنين في الجمعية، وحشود اليونانيين المجتمعين في الأولمبيا. والواقع أن هذه الحشود هي العنصر الأساسي في مقام الإغراء الذي تقيمه البلاغة. إنها تمثل ضرورة الإقتناع المكثف، ومن دون أن يتوافر إمكان الاعتراضات أو الانتقادات، إذ إنه من المتعذر أمام الجمهور المتلقي للخطابة هنا وضع الأسئلة أو مساءلة الآثار التي يحدثها إغراء الخطابات ففي مقابل الحشود، يمكن بسهولة إقامة واقع إقناعي، بل قهري، للخطاب البلاغي»[30].

إن الشكل الخارجي للبلاغة، أو الخطابة، لا يسمح نهائيا بإنتاج المعرفة connaissance، إنه لا ينتج إلا الاعتقاد croyance، ونحن نرسل الخطاب أمام حشد من الناس. لا مجال، في هذا المقام الحشدي، حيث المستمع يتكون من الجهال، وحيث الحيز الزمني محصور، وحيث الموضوعات المفروضة للمناقشة معروفة، لإنتاج المعرفة. ولهذا نجد سقراط يقول: «حينما يجتمع الناس من أجل اختيار الأطباء وبناة السفن أو أي مهنة أخرى، فهل نلتمس

من الخطيب رأيه في الموضوع؟ لا، إذ من البديهي، أننا في حاجة، في كل حالة، إلى اختيار أفضل اختصاصي في الميدان [...].

جورجياس: ماذا ستقول إذا علمت أن الخطابة تنطوي على كل القوى. إنني سأزودك بدليل حاسم. لقد رافقت مرارا أخي الطبيب وآخرين من زملائه قاصدين أحد مرضاهم الذي كان يمتنع عن تجرع دوائه وعن الكي [...]، حينما يطلب منه الطبيب ذلك. والحال أنه في الوقت الذي يعجز فيه هذا عن إقناع المرضى، فقد تمكنت أنا من ذلك بأداة واحدة هي الخطابة. وليتقدم خطيب وطبيب إلى أي حاضرة تشاء، فإذا طرح النقاش في الجمعية العامة الشعبية أو في أي تجمع لاختيار من ينبغي اختياره من الإثنين كطبيب فإنني أؤكد لك أن الطبيب لن يلتفت إليه، وأن الخطيب هو من سيفوز بالاختيار على أي شخص آخر إذ ليس هناك أي موضوع يعجز المتمكن من الخطابة عن الكلام المقنع أكثر من أي صانع آخر. آه، ما أعظم سلطة هذا الفن الخطابي!»[31].

هذه هي الأمور التي كانت تضايق أفلاطون، بل تزعجه. ولا يبدو لي أنه كان مخطئا كل الخطأ. إنه كان يرفض الضغط الفكري وفرض الإقناع لمجرد أن العامة تساند هذه الفكرة. وفي رأيه، لا ينبغي الاحتكام إلى العامة حينما يتعلق الأمر بالمعرفة. ولهذا فليست المعرفة من اختصاص البلاغة. إن الاحتكام إلى العامة هو من قبيل حجج السلطة. يقول سقراط: «تأمل جيدا، يابولوس، تفنيدي إلى جانب تفنيدك إذا قارناهما فإنهما لن يكونا شبيهين في أي شيء. إن تفنيدك يلقى القبول من كل الناس، وأنا الوحيد الذي لا أخصه بهذا القبول. والحال أنني أنا، حينما أفندك، فإنني أكتفي بموافقتك وبشهادتك. ولا أطلب إلا استشارتك أنت وحدك، أما الآخرون فإنني أتجاهلهم»[32].

والواقع أن هذا الاختيار الأخير، أي المناقشة بين طرفين ندين مفكرين غير مستعينين بأي شكل من أشكال السلطة والضغط أو الإرغام هو البلاغة الحقيقية، أي الجدل. وهذا النقاش البريء الميال إلى المناقشات التي تتم بين متفلسفين أو بين عالمين هو الذي يمكن أن ينتج المعرفة لا التعبئة أو التحريض الجماهيري. يقول سقراط متوجها إلى بولوس: «إنك بكل هؤلاء الشهود المزورين الذين تقدمهم ضدي، تحاول تجريدي من كل ثروتي: أي الحقيقة. أما بالنسبة إلي فإذا لم أتمكن من تقديمك أنت شخصيا باعتبارك شاهدي الوحيد الذي يشهد على كل ما أقول فإنني أعتقد أنني لم أفعل شيئا يستحق أن أتكلم عنه، من أجل أن أحل بعض المسائل التي يثيرها نقاشنا. وأعتقد أنك أنت أيضا لن تفعل شيئا لحلها إذا لم أقدم لك أنا وحدي شهادتي لصالح ما تقوله، وإذا لم تصرف كل الشهود الآخرين»[33].

هذا هو التصور الأفلاطوني للبلاغة. إنه يتكون من شقين اثنين: أولهما يقوم على رفض حاسم للبلاغة، خصوصا في المحاورة الخالدة جورجياس، بسبب اعتمادها على الرأي العام،

ذلك الذي يسعى إلى الاعتقاد لا المعرفة. بل إن الخطيب قد يقدم نفسه باعتباره أعرف العلماء بأمور تعود إليهم دون غيرهم. وهذه الإدانة للبلاغة هي التي جعلت أفلاطون يقول على لسان سقراط في جورجياس: «إنني أصرح بأن الخطباء والطغاة لا يتمتعون في حواضرهم إلا بسلطة تافهة»[34]. ويقول أيضا، وهو لا يقلل من أهمية البلاغة لكنه يبين خطورتها في أمور الحياة العمومية أو الشعبية: «إن البلاغة ليست في حاجة إلى معرفة ماهية الأشياء التي تتحدث عنها، إنها بكل بساطة قد اكتشفت أنها أداة تستخدم للإقناع، والنتيجة هي أنها أمام جمهور من الرعاع تبدو كأنها تعرف أكثر مما يعلمه العلماء»[35]. إن أفلاطون يؤكد طورا أن البلاغة لا أهمية لها في المجتمع، ويؤكد طورا آخر أنها ذات تأثير بالغ الضرر.

ويذهب طورا ثالثا إلى القبول بشكل بلاغي أو خطابي، وهو ذلك الذي يقوم على الحوار الثنائي ويكون فيه المتخاطبان ندين ومختصين في المجال المطروح للمناقشة، وحيث لا يحتكم إلا إلى المعرفة القابلة للتفنيد في أي لحظة، ويستبعد فيها أي نوع من أنواع السلطة القهرية، بمعنى أن المعرفة والتماس الحقيقة هما المقياس الوحيد الذي يحتكم إليه. وهذا النقاش أو هذه البلاغة هي أقرب إلى النقاشات التي تقوم بين العلماء والمختصين وبين المدرس وتلميذه. لقد طور أفلاطون هذا التصور الثاني للبلاغة في محاورة فيدر[36]. ويمكن أن نعثر في النص التالي لسقراط من محاورة فيدر على ما يلقي كثيرا من الضوء على هذه البلاغة الفلسفية أو الجدلية ذات الأرومة شبه المنطقية وشبه العلمية. يقول سقراط:

«سقراط: [...] هناك طريقتان مهمتان للدراسة المنهجية للفضيلة.

فيدر: وما هما.

سقراط: في البداية تنبغي الإحاطة في نظرة واحدة، والجمع في فكرة واحدة للمفاهيم المنتشرة هنا وهناك، وذلك بغاية توضيح تحديد الموضوع الذي نرغب في تناوله. هكذا حددنا منذ قليل الحب إن تحديدنا يمكن أن يكون جيدا أو رديئا، ولكنه قد سمح لنا بجعل خطابنا أوضح ومنسجما.

فيدر: ولكن ما هي الطريقة الثانية يا سقراط؟

سقراط: إنها تكمن في تقسيم الفكرة من جديد إلى عناصرها تبعا لتمفصلاتها الطبيعية، والحرص على عدم بتر أي شيء منها تماما كما يفعل جزار غير متمكن [...]. هذا هو ما أعشقه أنا، إنه التقسيمات والتركيبات إنني أرى في هذا وسيلة تعلم الكلام والتفكير، وإذا وجدت من يرى الأشياء في توحدها وفي تنوعها، فهذا هو الرجل الذي أقتدي به، كما أقتدي بكائن إلهي. إن هؤلاء القادرين على هذا، والله يعلم ما إذا كنت محقا أم مخطئا في تسميتهم هذه التسمية، غير أنني أدعوهم الآن جدليين»[37].

هذه هي الطريقة أو المنهج الذي تتبعه البلاغة الإقناعية بالمعنى الذي يدافع عنه أفلاطون في محاورته فيدر. إنه الجدل، أي إحالة الشيء إلى الجنس وتفريعه إلى صنفين ثم إعادة تفريعه إلى أنواع.

هذان الموقفان من البلاغة يحتلان موقعا مهما، ضمن محاورتي أفلاطون جورجياس وفيدر المعتبرتين مصدرين أساسيين لفهم البلاغة الغربية. «إن البلاغة التي يدينها والبلاغة التي يدافع عنها مختلفتان اختلافا تاما: ففي جورجياس يتعلق الأمر ببلاغة سوفسطائية، أي المداهنة التي تتسلل تحت قناع التشريع وتحت قناع العدل، يتعلق الأمر بالسفسطة نفسها وفي فيدر يتعلق الأمر ببلاغة فلسفية، بلاغة الجدلي الذي يحلل الأفكار ويؤلف بينها، وببلاغة فلسفية. يتعلق الأمر بالفلسفة نفسها. وهكذا وانطلاقا من أفلاطون، فإن التشخيص الكامل يصبح، وفق المعادلة الصارمة، اثنين مقابل صفر، أي ليست هناك بلاغة واحدة، بل بلاغتان، أي ليست هناك بالإطلاق أي بلاغة. إذ مقابل البلاغة نجد إما السفسطة وإما الفلسفة»[38].

بلاغة أرسطو

لقد أعاد أرسطو، بعد أستاذه أفلاطون، فتح ملف البلاغة. واللافت أنه احتفظ بالتقسيم الثنائي: الجدل والخطابة، غير أنه لم يطابق بينهما كما فعل أستاذه. هناك إذن الخطابة التي لا يشملها بالمعاني القدحية الأفلاطونية، بل اعتبرها من الأدوات الأساسية التي لا يمكن لأي مجتمع أن يستغني عنها. إنها أداة تسيير المجتمع في المؤسسات الديموقراطية الأثينية، أي في المحاكم، حيث تلقى الخطب القضائية، وفي الجمعية الشعبية حيث تلقى الخطب الاستشارية، وفي الأولمبيا حيث تلقى الخطب الاحتفالية.

هذا يعني أن مجالي الخطابة والجدل متميزان: الأول يشمل أجناس الخطابة الثلاثة، الاستشارية والقضائية والاحتفالية، القاصدة إلى تحفيز فعل خاص بهذه الأجناس. في حين أن الجدل ضرب ثان من الخطاب المتقاطع مع الخطابة. إذ هما معا يعتمدان على المحتمل أي ما يسلم به الناس. يقول أرسطو متحدثا في الطوبيقا عن الجدل: «ينبغي أن نبين عدد وطبيعة الفوائد التي يمكن أن نجنيها من هذا الكتاب، (أي الطوبيقا). إن فوائده ثلاثة، وهي تتمثل في الرياضة الفكرية، وفي التواصل مع الآخر، وفي المعارف ذات الطبيعة الفلسفية. فكونه مفيدا في الرياضة الفكرية فهذا يعود، بكامل الوضوح، إلى طبيعته إننا نستطيع، حينما نكون متمكنين من المنهج، أن نحاجج بسهولة بصدد الموضوع الذي يطرح علينا. أما كونه مفيدا في التواصل مع الآخر فإن هذا يفسر بما يلي: فبعد إعداد سجل الآراء العامة التي هي آراء عموم الناس، نستطيع أن نخاطبهم ليس انطلاقا من الافتراضات التي هي غريبة عنهم، ولكن انطلاقا من تلك التي يسلمون

بها، حينما نريد إقناعهم بالتخلي عن التأكيدات التي تبدو لنا غير مقبولة. وكونه مفيدا أخيرا للمعارف ذات الطبيعة الفلسفية، لأننا إذا تمكنا من إثارة صعوبة لإحداها وأخرى مناقضة فإننا سنتمكن بسهولة من وضع اليد على الصحيح والخاطئ في كل مادة. علاوة على ذلك فإن عملنا مفيد للمبادئ الأولية لكل علم. إذ من المتعذر أن نقول أي شيء انطلاقا من المبادئ الخاصة للعلم الذي نخوض فيه، إذ إن هذه المبادئ هي الأولية مقارنة بما عداها من الضروري إذن، إذا شئنا معالجتها، اللجوء إلى ما هو متوافر من الأفكار المقبولة بصدد كل واحد من هذه المفاهيم. تعود هذه المهمة بالخصوص إلى الجدل وحده، أو على الأقل إلى الجدل في الأساس ولهذا فإن اختصاصه التحليلي يفتح له السبيل إلى مبادئ كل المعارف العلمية»[39].

تهمنا في هذا النص المهم تلك الإشارة إلى الفائدة الثانية التي نجنيها من الجدل، وهي المتعلقة بـ «التواصل مع الآخر». واضح هنا التقاطع البارز مع الخطابة، كما تم تحديدها في السابق. فلكي يكون تواصلنا مع الآخر، أي مع الناس، موفقا، من الضروري الإلمام بالآراء العامة التي يسلمون بها، إذ بذلك تتيسر محاولات إقناعم بهذا الرأي أو ذاك. كما تتيسر محاولات صرفهم وتنفيرهم عن رأي من الآراء التي يتعلقون بها.

في هذا بالضبط يبدو الجدل مرتبطا بالخطابة، إن لم نقل مترادفا معه. فما الفرق بينهما يا ترى؟ ويكون التساؤل ملحا حينما نستحضر أحد تعريفات أرسطو للخطابة: «الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان»[40]. هذا التحديد للخطابة يترادف مع التحديد السابق للجدل. غير أن التحديد الذي تقيد به أرسطو هو ذلك الذي يعتبر الخطابة دالة على الأجناس الخطابية الثلاثة، أي التشاورية والقضائية والاحتفالية. بهذا التدقيق يتم تسييج مجالي الخطابة والجدل. للجدل معنى عام، كما سبق، أي الإحاطة بالأمور التي يحصل بها الإقناع عامة، أما الخطابة، فهي القدرة على الإحاطة بالأمور المقنعة في الأجناس الثلاثة المذكورة. كأن الخطابة هي مجال مقتطع من مجال عريض هو الجدل، غير أن مجال الجدل أوسع مما أشرنا إليه، ففي النص السابق لأرسطو، يقصد بالجدل إلى ذلك الضرب من الخطاب الذي يقصد به إلى ضرب من الرياضة اللغوية أو اللفظية، وإلى خطاب تراعى فيه اعتقادات واقتناعات المخاطب لأجل تثبيتها أو تعديها، وإلى خطاب يتوسل به الفلاسفة لإبلاغ أفكارهم الفلسفية إلى عامة الناس، أي ضرب من الخطاب التعليمي لمواد فلسفية.

الجدل هو إذن مجال أوسع من الخطابة التي هي لصيقة بالمقامات السياسية الثلاثة: المحاكم، والتجمع الشعبي، والمحافل العمومية الاحتفالية. وهذه مقامات مخاطبة الجموع مخاطبة شفوية بغاية الإقناع وتحفيز الفعل.

وهكذا ففي الوقت الذي كان فيه أفلاطون يحاول إبعاد الخطابة عن التأثيرات العامية بتقريبها ما أمكن من الخطاب الفلسفي البريء، فإن أرسطو عين للخطابة موقعا أساسيا في الحياة الاجتماعية. بل الخطابة عنده، ومهما كانت الأحوال، هي الخطاب الموجه إلى العامة في المحاكم أو في التجمعات الشعبية التشاورية، أو في المحافل العمومية الاحتفالية. وفي كل هذه المقامات فإن البلاغة أو الخطابة تحاصر في التخاطب الشعبي. ومع تسليمه بهشاشة المعرفة التي تقدمها البلاغة فإنه لم يطابق بينها وبين السفسطة التي هي في رأيه شكل من الخطاب السديمي أو الاختلاطي. لقد بوأ أرسطو الخطابة مكانة سامية تالية لعلم السياسة الذي هو العلم الأسمى لأنه يعمل لتحقيق الفضيلة الأسمى التي هي سعادة كل الناس. الخطابة في علاقتها بعلم السياسة هي قرين الجيش لأنه يدعم السياسة التي هي تدبير الحاضرة. يقول أرسطو: «إن أشرف العلوم تابع للسياسة أقصد بهذه العلوم، العلم العسكري والعلم الإداري والبلاغة»[41]. حاول أرسطو الالتزام الاجتماعي أو الجماهيري بالربط بين البلاغة والمؤسسات الديموقراطية القائمة في الحاضرة الأثينية. ولهذا فقد رأى في المؤسسات الديموقراطية القائمة خلاص المواطنين، واهتم بالخطابة التي تعيش في كنف هذه المؤسسات. وما كان أفلاطون ليسلم بهذا وهو الذي لا يؤمن بحكم الشعب بل بحكم «الفيلسوف - الملك»، الذي لا يلتفت إلى المؤسسات التي توفر للشعب أداة الحكم. وبهذا فقد قدم على الاختيارات الشعبية الاختيارات التي تؤمنها النخبة المتفلسفة. أي أنه سعى إلى ترسيخ حكم الفلاسفة لا الخطباء. إن الخطباء، أي السوفسطائيين، يجزمون بأن الناس سواسية فيما يعود إلى تسيير دفة الدولة اعتمادا على الفعل وعلى الخطابة على حد سواء. إنه يكفي للقيام بهذه المهام التمكن من الخطابة والتمكن من قدر من المعلومات العامة التي تسمح بالمشاركة في مناقشة أي موضوع.

يعتبر أرسطو البلاغة أو الخطابة «الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان»[42] أنها تنظير لكل أشكال الخطاب التي تحدث الإقناع. ويقول سقراط قبله: «الخطابة هي صانعة الإقناع»[43]. هكذا عموما، من دون إشارة إلى مقام بعينه. كأن الأمر يتعلق، عند الفيلسوفين، بخطابة صالحة لكل المقامات.

وعلى الرغم من هذا التحديد الموسع للبلاغة فإن أرسطو قد حصر اهتمامه في النهاية في تلك المقامات السياسية الثلاثة التي تلائمها الأجناس الخطابية الثلاثة: القضائية والاستشارية والاحتفالية، وهي الأجناس التي تناسب المحافل السياسية في حاضرة أثينا. وهذا التصور عينه الذي نجده عند جورجياس.

يقول جورجياس: «إنني أتحدث عن سلطة الإقناع، بواسطة الخطابات، للقضاة في المحكمة، ولأعضاء مجلس الحاضرة، ولمجموع المواطنين في الجمعية العامة، باختصار، إنني أتحدث عن سلطة الإقناع في أي اجتماع للمواطنين»[44].

غير أن الفكرة نفسها معروضة في محاورة أفلاطون أوتيفرون حيث يخاطب سقراط هذا الأخير قائلا: «إذا اختلفنا، أنت وأنا، في الرأي بصدد عدد (عدد الأشياء في سلة)، وحول طول (طول قطعة من القماش) أو بصدد وزن (وزن كيس من القمح)، فإننا لن نتنازع بشأن هذا الأمر ولن نشرع في النقاش إذ يكفينا أن نعمد إلى العد والقياس والوزن، وسنضع بذلك حدا لخلافنا. إن خلافنا لن يطول ولن يتسمم إلا حيث نفتقر إلى مثل هذه الطرق في تعيين الأقدار، مثل هذه المعايير الموضوعية إن هذا لا يحصل، كما يؤكد سقراط، إلا حينما ينشب الخلاف حول العدل والظلم، والجميل والقبيح، والخير والشر، وبكلمة واحدة حول القيم»[45].

هذه القيم: العدل والظلم، والجميل والقبيح، والخير والشر، التي تند عن التقويم الكمي تعيش في كنف المقامات الثلاثة السابقة. العدل والظلم يلازمان الخطابة القضائية، والجميل والقبيح يلازمان الخطابة الاحتفالية في الجمعية العامة، والخير والشر يلازمان الخطابة الاستشارية في مجلس الحاضرة. هذه المحافل والمقامات هي الحلبة التي يتبارى فيها الخطباء لا العلماء أو الفلاسفة. وكل هذه الموضوعات السابقة تنأى عن الفحص العلمي أو التقني ولا تستجيب، نظرا إلى قبولها اختيارات متعددة، ولارتباطها بالفعل والشأن الإنسانيين، إلا للخطابة. وحينما نقرأ في خطابة أرسطو عبارته الآتية: «لكل واحد من هذه الأجناس غاية مختلفة، وبما أن هناك ثلاثة أجناس من الخطابة، فإن هناك أيضا ثلاث غايات. فبالنسبة إلى الخطيب المشاور، نجد الخير والشر إذ إن من ينصح يقدم ما يوصي به باعتباره الأحسن وذلك الذي ينهى عما ينكر باعتباره شرا أما كل الاعتبارات الأخرى، مثل العدل والظلم، والجميل والقبيح فمندرجة كلواحق. وغاية الخطيب في المنازعات القضائية هو العدل والظلم، وفي هذه الحالة أيضا تندرج سائر الاعتبارات كلواحق. وغاية من يمدح أو يذم هي الجميل والقبيح، وتلحق سائر الاعتبارات بهذين»[46].

نحس كأن أرسطو يقدم تقريرا عن كلام أسلافه. إن نفس المقامات والوسائل والغايات هي ما نعثر عليه هنا وهناك.

إن موضوع الخطابة هو إذن، هذا المجال الرحب، مجال القيم حيث الاختيارات لا يمكن حسمها حسما نهائيا أبدا. إنه مجال كل ما هو غامض ومائع، المجال الذي يكون معه أي اتفاق مجرد حدث محتمل أو مقبول، وغير مستند إلى أي أساس ضروري، كما هو الأمر بالنسبة إلى العلوم.

يقول أرسطو: «تهتم البلاغة بالأمور التي نتحاور بشأنها ولا نتوافر على صناعات خاصة بها، وتتوجه إلى مستمعين عاجزين عن الفهم التركيبي في حضرة عناصر كثيرة، وعن الاستدلال المتصل خلال لحظات مسترسلة»[47].

وبعبارة شايم بيرلمان، وهو يشرح عبارة أرسطو السابقة: «إن مسوغ وجود البلاغة هو جهلنا بالطرق التقنية لتناول موضوع ما، أو هو عجز المستمعين عن مسايرة استدلال معقد»(48).

الخطابة عند أرسطو هي إذن مخاطبة العوام. هذا هو جوهرها. خصوصا الخطابة الاستشارية والاحتفالية التي تلقى على العوام، أي الشعب. أما القضائية فهي أقل تأثرا بالحشود، إذ إنها تلقى أمام القضاة.

1 - المقومات الحجاجية الأرسطية

«تمثل الحجج النواة المفهومية للخطابة»(49). هذه المقومات، وهو متوزعة على ما هو عقلي وما هو عاطفي، تصب كلها في اتجاه التمكن من اقتناع القاضي أو المواطنين المجتمعين في الجمعية الشعبية أو وسط الشعب للاحتفال بالمناسبات القومية. وهذا يتمثل في إكساب المادة درجة أكبر من المصداقية، حتى لو تعلق الأمر بتلك المادة التي تكون في البدء متمتعة بقدر ضعيف من المصداقية.

هناك، وفق أرسطو، وسائل إقناعية غير صناعية. إن هذه عبارة عن وسائل جاهزة لا دور للخطيب في ابتكارها. تتمثل هذه في الشهود والعقود والاعترافات والقوانين والقسم وهناك، من جهة أخرى، الحجج الصناعية المحايثة لفن الخطابة. وهذه ثلاثة أجناس، وهي تعتمد إما على الباث، وإما على المتلقي، وإما على الخطاب ذاته، أو اللوغوس.

1 - 1 - حجج الباث

ينبغي في الحجج الباثية أوالإيتوس، أن يكون الخطيب موضع قبول عاطفي لدى المتلقي لحظة بث الخطاب وتلقيه. يقول أرسطو: «العوامل التي تدعو إلى بعث الثقة في الخطيب ثلاثة، إذ إن هناك ثلاثة أسباب، من غير البراهين، تدفعنا إلى الثقة. هذه هي السداد والفضيلة والبر. لأن الخطباء إذا كانوا يتعرضون للإحباط في محاولتهم للدفاع عن موقف ما، أو لبذل نصائح، فإن ذلك ناشئ عن هذه الصفات الثلاث، أو عن واحدة منها. فهم إما أنهم - بسبب عدم سدادهم - يعجزون عن تكوين رأي سليم. وإما أنهم - مع قدرتهم عن تكوين رأي سليم - لا يقولون، بسبب شرهم، ما يفكرون فيه. وإما أنهم سديدون وفضلاء يفتقدون البر ولهذا فإنهم لا يدلون بأفضل النصائح، على الرغم من أنهم يعرفونها. ليست هناك حالات غير هذه. وإن ذلك الذي يبدو أنه متصف بكل هذه الصفات ينال ثقة سامعيه»(50).

بعبارة أخرى فإن الخطيب لا يمكن أن ينصح إذا لم يكن سديد الرأي، إذ بماذا يمكن أن ينصح المختل أو المغفل؟ وفي حال كون الإنسان سديدا فلا يمكن أن ينصح إذا لم يكن

فاضلا، فالأشرار لا ينصحون ولا يلتفت إلى نصائحهم. ولا يمكن أن ينصح إذا لم يكن بارا، إذ إن هذه الكراهية قد تمنعه من إسداء النصح. هذه الملامح الثلاثة المكثفة هي أساس الإقناع المستند إلى الجوانب الأخلاقية للخطيب، أي الإيتوس. ويبدو أن الخطيب قد ينجز المهمات الإقناعية بالاستناد على هذه الملامح وحدها حين تعوزه المقومات المحايثة وشبه المنطقية والمستندة على موضوع الخطاب أو على غرضه.

الحقيقة هي أن هذا المقوم الحجاجي لا يعتمد في كل أجناس الخطابة. إنه يكون مطلوبا في الخطابة الاستشارية، خصوصا في تجمعات الحشود. ويضعف دوره في الخطابة القضائية. حيث مقارعة الدليل بالدليل. وحيث يطلب التأثير في المتلقي، القاضي أو غيره.

1 - 2 - حجج المتلقي... أي ميول المتلقي ونوازعه

إن أطرف المباحث في الخطابة الغربية هو المبحث المتعلق بالمتلقي، أي بما يسميه أرسطو الباتوس. «الباتوس هو ما ينزع إليه هذا الإنسان أو ذاك نزوعا طبيعيا، أي على سبيل الاستعداد الطبيعي، إنه ذلك الشيء الذي يميل إليه ويتوخاه»[51]. يمثل هذا البعد المستوى الأخطر في كل بلاغة، إذ الغاية في النهاية هي التأثير في هذا الطرف. والواقع أن كل المقومات الأخرى لا تكتسب الأهمية إلا عندما تجد الصدى المناسب والمطلوب في المتلقي.

والواضح أن هذا الجزء المثير من بلاغة أرسطو تعرض خلال التاريخ للإهمال. وتم التشديد، بدل ذلك، على مبحثي اللوغوس: القياس الإضماري والشاهد. إن بعث البلاغة من دون العناية الأساسية بهذا العنصر، أي المتلقي وأبعاده السيكولوجية والنفسية والثقافية والأيديولوجية، عمل بالغ التقصير.

إن الباتوس، الذي ينبغي للخطيب أن يكون على علم به لكي يتمكن من التحكم في الانفعالات التي تجب إثارتها، هو ـ وفق أرسطو ـ «الغضب والسكينة، فالحب والكراهية، فالتخوف والثقة، فالخجل والاستهتار، فالإحسان فالشفقة والسخط، فالحسد والمنافسة»[52].

يقدم أرسطو في هذه العبارة ما يمكن أن يعتبر مجموع الصفات الطبيعية العاطفية للناس، أو ما يميلون إليه بالطبع. والتحكم في انفعالات المتلقي يجعلنا ندرك بوضوح السبل التي تجعلنا نقود هذا المتلقي في الاتجاه الذي نريده. بل ربما تجعلنا هذه المعرفة على علم بالوسائل التي ينبغي أنن نتوسل غاية الإقناع.

بطبيعة الحال، فإن كل جنس من الخطابة يناسبه جنس واحد أو جنسان من النوازع المعروضة سابقا ففي الخطابة القضائية، يكون المطلوب هو إثارة الغضب على الجاني والشفقة على الضحية. والتخوف والثقة ملازمان للخطابة الاستشارية حيث يخطط لمستقبل الحاضرة... إلخ.

يقول ميشيل مايير: «إن القدرة على الحجاج الجيد، أي القدرة على الإقناع، تقتضي المعرفة بما يمكن أن يحرك الذات التي نتوجه إليها بالخطاب، أي معرفة ما يحركها [...]. إن باتوس الإنسان الحسود على سبيل المثال، يجعل المخاطب حساسا أمام ما يملكه الآخرون، ويجعله يحس بالظلم لأنه محروم منه. إننا نستطيع أن نؤثر فيه بلفت نظره إلى هذه الفوارق البارزة. وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان السخي سيكون أقل حساسية أمام هذا النوع من الحجج. إن فعل الخير سيحركه أكثر مما يمكن أن يحركه رفض هذا الفعل»[53].

وعلى كل حال فإن هذا المقوم النزوعي ينبغي أن يراقب من جهاته الثلاث. أي تحديد الحالة النزوعية التي يتحملها المتلقي أو المستمع، وتحديد الشخص الذي يتوجه إليه هذا النزوع أو الهوى، وتحديد مسببات هذا النزوع. إن أي واحد من هذه الزوايا يمكن أن يسخر بفعالية إقناعية في إيقاد نزعة أو في إخمادها.

1 - 3 - حجج الخطاب نفسه، أو اللوغوس والموضوع.

وهي ثلاثة أنواع، وهي القياس المضمر والمقارنة أو الشاهد والتفخيم

يقول أرسطو: «إنني أسمي المضمر قياسا خطابيا، وأسمي الشاهد استقراء خطابيا. كل الناس يبرهنون على إثبات ما إما بالشاهد وإما بالمضمر، ولا يوجد غيرهما من أجل هذه الغاية»[54].

فإذا كنا في الاستنباط العلمي نجد أنفسنا أمام مثل هذه العبارات:

إذا كان أ = ب

وكان ب = ج

فإن ج = أ

التي تمثل البرهان المنطقي الذي يسمى القياس، وهو يقوم على الانطلاق من مقدمة كبرى تليها مقدمة صغرى، ثم الاستنتاج في الأخير. أو أمام مثل العبارة الآتية التي تعتبر هي أيضا من قبيل العبارات المنطقية، أو العلمية: «كل الناس فانون، سقراط إنسان، إذن سقراط هو بالضرورة فان». غير أن القياس قد يغدو خطابيا لكي يعبر عما لا يكون صادقا بالضرورة، بل يكون مجرد احتمال أو مقبول أو مسلم به عند العامة. ومن الأمثلة على هذا القياس المضمر هذا الشعار الذي رفعه الفرنسيون خلال الحرب العالمية الثانية في كفاحهم ضد النازية: «الأقوياء ينتصرون (المقدمة الكبرى)، نحن أقوياء (المقدمة الصغرى)، إذن نحن منتصرون (النتيجة)»[55]، وهذا مجرد احتمال لأن الأقوياء لا يحالفهم النصر دائما. ومثال أمريكا في الفيتنام شاهد على ذلك على الرغم من أنها قوية.

1 - 3 - 1 - الشاهد أو المقارنة

إذا كنا في المضمر ننطلق من فكرة عامة لا تكون موضع نقاش من أجل تبرير فكرة خاصة، فإننا في الشاهد ننطلق من فكرة خاصة لتبرير فكرة خاصة أخرى. يقول أرسطو: «لا يقوم الشاهد على علاقة الجزء بالكل، ولا على علاقة الكل بالجزء، ولا على علاقة الكل بالكل، ولكنه يقوم على علاقة الجزء بالجزء، والشبيه بالشبيه: فحينما تقدم لنا قضيتان من الجنس نفسه، وتكون إحداهما أشهر من الأخرى، فإننا نكون بصدد الشاهد أو المقارنة. مثال ذلك، «حينما يؤكد لنا أن ديونيسيو إذا كان يسعى إلى اتخاذ حرس شخصي، فإنما يسعى بذلك إلى التسلط، إذ إن ذلك ما فعله بالفعل في السابق بيسيستراتو، فقد كان نزاعا إلى التسلط وهو يتخذ حرسا، وحينما اتخذ له ذلك الحرس، فقد تحول حقا إلى متسلط، وكذلك فعل تاجنيس في ميغارا، وحالات أخرى معروفة. كل هذه الحالات تستخدم، في علاقتها بديونيسيو، كشهود». ونحن لا نعلم إلى اللحظة ما إذا كان يطلب ذلك للغرض نفسه. وتبعا لذلك فإن كل هذه الحالات تنضوي تحت القضية العامة الدالة على أن كل من يسعى إلى التسلط يطلب حرسا»[56].

1 - 3 - 2 - الشاهد التاريخي

هو الذي يستخدم في أغلب الأحوال، إذ إنه يعتمد على الحقيقة، وهو، تبعا لذلك، الأكثر إثارة للتصديق «لا ينبغي أن نترك ملك الفرس الأعظم يستولي على مصر، إذ إن داريوس استطاع، بعد أن احتل مصر، أن يتمكن من أوروبا، وكذلك فعل كركيس»[57]. إننا نقارن شيئا ما بشيء آخر واقعي. ويبدو أن أغلب البلاغيين يقصدون إلى هذا النوع من المقارنات حينما يتحدثون عن التشبيهات البلاغية، أي الخطابية. ويتجنب آخرون الحديث عن التشبيهات هنا مفضلين استعمال مصطلح المقارنة حينما يكونون بصدد الخطابة.

1 - 3- 3 - الشاهد المبتكر المحتمل

يقوم على تخيل شبيه ممكن واقعيا مماثل للحالة المطروحة للنقاش «إن القضاة لا يختارون بواسطة القرعة، إذ إنه لا يمكن تعيين ربان السفينة على سبيل القرعة، لكن يختار ذلك الذي يتقن القيادة». وهذا الشبيه قد لا يحدث فعلا، غير أنه غير ممتنع الوقوع.

1 - 3 - 4 - الخرافة

وهي الفئة الثانية من المقارنات المبتكرة. تختار هي أيضا لتشابهها مع الموضوع المطروح. إن إيزوب، كما يحكى، قد نهى شعب ساموس عن معاقبة ديماجوجي، أي نصاب المال العام، بالموت. واعتمد في نصيحته تلك على الخرافة الآتية: «في يوم من الأيام سقط الثعلب في هوة، وبدأ القراد في مص دمائه، غير أنه رفض العرض الذي قدمه له القنفد، والمتمثل في تخليصه من هذا القراد، قائلا له: إن هذا القراد قد أصبح الآن متخما، وإذا انتزعتها فإن أخرى جائعة ستحضر لكي تمتص ما تبقى من دمائي. كذلك، يستنتج إيزوب، هذا الرجل،

لن يلحق بكم مـزيدا من الأذى، إذ إنه قد أثرى. وإذا تمت إدانته فإن آخرين فقراء سيحضرون، فيسرقون ما تبقى من الأملاك العامة»[58].

وعلى هذا الأساس نفهم ملاحظة رولان بارت: «إن الشاهد ينتج إقناعا أعذب، وهو محبوب لدى العوام إنه قوة مشرقة وتثير اللذة الكامنة في كل تشبيه». «إن الشاهد ينتسب، كما يدل اسمه، إلى حيز البراذيكماتي أو الاستعاري»[59]. هذه الملاحظة بالغة الأهمية. إن التأكيد أن الشاهد ينتسب إلى الفئة الاستعارية يقرب هذا المقوم حقا من مجال الشعرية بل الشعر. فهذا المقوم، بالنظر إلى المتعة التي يثيرها، مرشح لكي يجد له مكانا ضمن فئة المقومات الشعرية أو الأسلوبية التي تدرج عادة ضمن المحسنات الأسلوبية. تلك المحسنات التي تستوقف نظر المتلقي بجماليتها لا بقوتها الحجاجية أو الإقناعية. إننا نلاحظ بهذا تسلل المقومات الشعرية، أي الاستعارة، إلى داخل المجال الذي يعتبر مقصورا على الأدوات الإقناعية.

1 - 4 - 5 - التفخيم

ينما يتعلق الأمر بالخطابة الاحتفالية، حيث القصد هو التعظيم أو الحط من شأن شخصية ما، تعظيما أو حطا يستقطب الاجماع، فإن الحجاج لا يكون له أي داع، وهنا يفسح في المجال على مصراعيه للمقوم التفخيمي amplification الذي يكتفي بتفخيم الأفكار المتفق عليها عند كل المستمعين. إن المبالغة والتزيين المتوسل بالتشبيهات والاستعارات والتوازي هي المسيطرة هنا. وهنا نصادف مرة أخرى المقومات الشعرية. حيث لا نضطر إلى إقناع أي شخص بأي فكرة. إننا نقتصر على التجميل والتزيين، ولهذا فإن كثيرا من البلاغيين المعاصرين يجدون أصل مفهوم الأدب في هذا الجنس الاحتفالي من الخطابة.

والواقع أن ما نقوله عن المقومات الحجاجية النصية: المضمر والشاهد والتفخيم يمكن تعميمه أيضا وفق أرسطو على المقومات العاطفية: الإيتوس والباتوس. إن الأول أنسب للخطابة الاستشارية، في حين أن الثاني أنسب للقضائية. يقول أرسطو: «إن الفكرة التي نكونها عن الخطيب هي أهم على وجه الخصوص في الاستشاريات، في حين أن تهيؤ المستمع أهم في المحاكمات القضائية»[60].

هذا عرض عام لخطابة أرسطو الإقناعية. ولقد أهملنا عناصر الأسلوب عنده، كما أهملنا بناء النص لاعتقادنا أنها عناصر لا تحتل المركز في النظرية الحجاجية. ونريد أن نوضح هنا أن هذه الخطابة الأرسطية تنضوي كلها تحت الأجناس الثلاثة: التشاورية والقضائية والاحتفالية، وهي الأجناس التي كانت وليدة النظام الديموقراطي الأثيني بمحافله الثلاثة: التجمع الشعبي حيث يتشاور الشعب بشأن المشاريع المستقبلية التي تعني الحاضرة، وانعقاد المحكمة حيث حوكم المتهمون من الأطر العليا للحاضرة بالإساءة إلى أمن الحاضرة أو أملاكها أو معتقداتها، والتجمهر العمومي في مناسبات الاحتفالات التكريمة

للأبطال الرياضيين والقادة القوميين. هذه الأجناس الخطابية التي تلقى في هذه المحافل هي خطابة شفوية تلقى في الحشود العامة وغايتها هي دفع الإنسان إلى الفعل. غير أن الخطابة هي مجرد قطعة من مجال عريض هو الجدل الذي يقوم على الخلوص إلى استنتاجات انطلاقا من آراء محتملة.

بلاغة شايم بيرلمان

يمثل كتاب مصنف الحجاج... البلاغة الجديدة، المنشور سنة 1970، لشايم بيرلمان وأولبريشت - تيتيكا أهم محاولة لتجديد النظرية الحجاجية الأرسطية. لقد نشر هذا الكتاب المهم في مرحلة كانت فيه البلاغة قد استقرت في صيغتها المحسناتية الشعرية. يعتبر كتاب مؤسسة البلاغة لكينتيليان الذي عاش في القرن الأول للميلاد من المؤلفات الأولى التي مهدت للبلاغة المحسناتية. ولقد كان كينتيليان يترسم خطوات أستاذه شيشرون الذي عاش في القرن الأول قبل الميلاد. ومن مؤلفاته في الموضوع الإيجاد والخطيب والأجزاء الخطابية. وهو بدوره خص المحسنات بعناية كبيرة. غير أن هذا النزوع الجمالي - المحسناتي قد بلغ الذروة في كتاب محسنات الخطاب [61] للبلاغي الفرنسي فونتانيي الذي عاش في القرن التاسع عشر. هذه البلاغة مالت إلى حصر هذه المحسنات في أجناس أربعة هي: محسنات الأصوات والكلمات والتركيب والأفكار. هذه البلاغة أعيدت صياغتها على ضوء اللسانيات المعاصرة والشعرية الحديثة في كتاب جماعي هو بلاغة عامة المنشور سنة 1970. وهو من تأليف جماعة مو[62]، كما أطلقت على نفسها، أو جماعة لييج البلجيكية كما شاع اسمها. والواقع أن هذه البلاغة قد حصرت عنايتها في المقومات التزيينية، غاضة الطرف عن الأبعاد الحجاجية التي هي الأصل.

كتاب شايم بيرلمان وأولبريشت ـ تيتيكا محاولة للعودة إلى الأصل، حيث كانت البلاغة حجاجية، وحيث كانت المزينات الجمالية مجرد روادف لغوية ودعامات تسعى إلى بعث الإقناع والفعل، لا إلى الاستمتاع الجمالي غير العابئ بالتأثير وتعديل الرأي والسلوك. مشروع شايم بيرلمان هو أيضا أول محاولة في القرن العشرين لردم الهوة التي تفصل البلاغة المعاصرة عن أصلها الأرسطي، بل الأثيني. إذ البلاغة الحجاجية هي بنت الحاضرة الأثينية.

لقد عمل بيرلمان على توسيع الموضوع بالخروج من دوائر الأجناس الخطابية الأرسطية الثلاث: التشاورية والاحتفالية والقضائية. إن بلاغته تهتم بالخطابات الموجهة إلى كل أنواع المستمعين، سواء تعلق الأمر بجمهور مجتمع في ساحة عمومية، أو تعلق باجتماع المختصين، أو بشخص واحد أو بكل الإنسانية. بل إنها تهتم بالحجج التي قد يوجهها الشخص إلى نفسه في مقام حوار ذاتي. إن نظرية الحجاج بوصفها بلاغة جديدة تغطي

كل حقل الخطاب المستهدف للإقناع، كيفما كان المستمع الذي تتوجه إليه، ومهما كانت المادة المطروحة[63].

هذا يعني أن بيرلمان سعى إلى ردم الهوة بهذا التوسيع للبلاغة إلى جعلها تترادف مع تلك الإمبراطورية المترامية الأطراف التي ندعوها الجدل. هذه البلاغة البيرلمانية تكاد تغطي كل المساحة التي تمتد من الخطاب اليومي إلى الأدب والفلسفة والعلوم القانونية والعلوم الإنسانية. بل حاول بيرلمان أن يبرئ البلاغة من تلك التهم التي التصقت بها في التصورين الأفلاطوني والأرسطي. يقول بيرلمان في كتاب بلاغات Rhétoriques: «إننا لا نعتقد، عكس ما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو وكينتيليان، وهم يحاولون أن يعثروا في البلاغة على استدلالات على شاكلة استدلالات المنطق، أن البلاغة هي مجرد شيء زائد وأقل يقينية، وأنها لا تتوجه إلا إلى السذج والجهلة. إن هناك مجالات هي مجالات الحجاج الديني، والحجاج التربوي والأخلاقي والفني والفلسفي والقانوني، حيث الحجاج هو بالضرورة خطابي. إن الاستدلالات الصائبة في المنطق الصوري لا يمكن تطبيقها في المجالات التي لا تتعلق بالأحكام الصورية الخالصة، ولا بالقضايا ذات المحتوى الذي يمكن الحسم فيه باللجوء إلى التجربة [...] إن الحياة اليومية والعائلية والسياسية توفر لنا كما هائلا من أمثلة الحجاج البلاغي. إن أهمية هذه الأمثلة المنتمية إلى الحياة اليومية تكمن في التقارب الذي تسمح به مع الأمثلة التي يوفرها الحجاج الأكثر سموا عند الفلاسفة والقانونيين»[64].

ومع ذلك فمن الضروري التوضيح هنا أن هذا التوسيع للبلاغة تحت، قلم شايم بيرلمان، يعني إقامة ما يشبه وحدة اندماجية بين أفلاطون وأرسطو، ففي الوقت الذي اعتنى فيه أرسطو بالبلاغة الجماهيرية، وعلى وجه الخصوص الخطابة التشاورية والاحتفالية، فإن أفلاطون قد أدان البلاغة في جورجياس لأنها قائمة على الخداع، واحتفل بها في فيدر لأنها عبارة عن حوار بين الخاصة المتفلسفة أو العالمة. لقد رفض بيرلمان أفلاطون جورجياس ولم يرفض أفلاطون فيدر. ففي هذه الحوارية تقوم البلاغة على الحوار المحكوم بموجهات مضبوطة لا محيد عن الانحراف عنها، وهو حوار يتعارض تعارضا تاما مع التخاطب الجماهيري الذي لا يفسح أي مجال للنقاش، ولا للضبط والتدقيق ولا للحقيقية. هذا الشكل الحواري الجدلي يعتبره أفلاطون في فيدر مرادفا للفلسفة. والتفلسف هو نقاش الخواص لا العوام. هذا الشكل البلاغي تبناه بيرلمان وهو شكل لم يعتن به أرسطو. وربما لم يجده أهلا لكي يدعى بلاغة أي خطابة. بل يجوز أن يكون عنده داخلا في إطار الجدل. إن الجدل إذن في صياغة أفلاطون فيدر وفي حدود محصورة في جورجياس، وفي صياغة أرسطو قد لقيا الحفاوة في النموذج البلاغي البيرلماني.

هذه هي إذن إضافة بيرلمان: توسيع البلاغة إلى الحدود البعيدة. وذلك عبر دمج الجدل، والإنسانيات عامة والتحاور اليومي العملي، في هذا النموذج الموحد الذي دعاه البلاغة الجديدة. والواقع أن بيرلمان بهذا قد وقف على آليات مشتركة بين كل أشكال الكلام، سواء النفسي الشخصي أو الثنائي أو الجماهيري أو الشعري أو خطاب المختصين في مجال القانون والعلوم الإنسانية. واللافت للنظر هو هذا الجمع بين الخطاب الشعري وخطاب العلوم الإنسانية.

وبهذا كفت الخطابة عن أن تكون خطاب العامة والحشود والجهال، كما كانت عند أرسطو، لقد أصبحت مع بيرلمان تغطي هذا المجال، وأضاف إليها كل خطاب يسعى إلى تفعيل المخاطب، وإلى وصف كل ما ينأى عن العلم والعقل المجرد. وهذا هو معنى الربط بين الجدل والخطابة في مشروع بيرلمان. ويعلل بيرلمان هذا التحويل لمواطن التشديد بعبارته الدالة: «إذا كانت البلاغة تقدم لنا، عند القدماء، باعتبارها تقنية يستعملها العامي المتلهف إلى البلوغ السريع إلى الاستنتاجات، وتكوين رأي ما، دون التمهيد لذلك بتحمل عناء البحث الجاد، فنحن لا نريد أن نقصر دراسة الحجاج على دراسة حجاج جمهور العوام»[65].

ويبدو لي أن بيرلمان لم يزاوج بين البلاغة والجدل فقط، بل إنه استطاع أن يعثر على ذلك الخيط الرفيع الذي يمكن اعتماده لمصالحة تاريخية بين أرسطو وأفلاطون.

هذه الخطوات الجبارة ما كانت لتتم من دون خسائر. نكتفي هنا بالإشارة، أولا، إلى أن شايم بيرلمان قد تعمد إبعاد الجوانب السيكولوجية التي استأثرت بالجزء الثاني من كتاب أرسطو الخطابة. وأقصد بذلك مجمل المباحث المتعلقة بنوازع الباث والمتلقي والأخلاق تبعا للأعمار والجنس والأوضاع الاجتماعية. وعلى الرغم من أن تلميذه ميشيل مايير حاول سد هذا الفراغ وإنجاز دراسات حول بلاغة النوازع[66] معيدا الاعتبار لأرسطو نفسه انطلاقا من هذه الزاوية، فإن عروض ميشيل مايير بعيدة عن تألق الصيغة البيرلمانية ووضوحها وتماسكها. والجانب الثاني الذي تعرض لإهمال بيرلمان هو المتعلق بترتيب الخطابة. أي ترتيب وحداتها النصية أو الخطابية: التمهيد والإيعاز والمجمل والعرض والسرد والوصف والاستطراد والحجاج والدفاع والتفنيد والخلاصة أو الخاتمة. هذه العناصر لم تلق من بيرلمان العناية المستحقة. لقد استأثرت عناصر بناء النص بجزء مهم من الكتاب الثالث من الخطابة لأرسطو. الجانب الأخير الذي لم يلق من بيرلمان العناية المستحقة هو ذلك المتعلق بالصياغة اللفظية أو اللغوية. وأعتقد أن هذه الإهمالات هي نتيجة الحرص على التماسك والانسجام النظريين. وهو الأمر الذي نعدمه بكل تأكيد في خطابة أرسطو إذا تناولناها في شمولها وعمومها.

وأخيرا فلا بد من التنويه بأن هذه المقالة هي «حاشية» لعملين مهمين في النظرية الحجاجية، **أولهما** هو الكتاب الذي أشرف على إعداده صديقنا الزميل الدكتور حمادي

صمود، أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، المجلد 39، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية منوبة. وهو الكتاب الذي استفدنا منه كثيرا زمن صدوره، وقد اقترحناه على طلابنا في كلية الآداب بفاس ومكناس والرباط. هذا الكتاب محاولة لقراءة النظريات الحجاجية الغربية، وسعي إلى تأصيل علم الحجاج في العالم العربي.

و**ثانيهما** هو كتاب مهم أيضا حول الحجاج... مفهومه ومجالاته، منشورات عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، الذي أشرف على إعداده ونشره الصديق الباحث الشاب الدكتور حافظ إسماعيلي علوي. والكتاب عبارة عن دراسة موسوعية للحجاج استقطبت ما يقرب الخمسين باحثا مختصا من كل العالم العربي. إن ظهور هذا الكتاب يعتبر بحق حدثا ويستحق أن يحتفل به كل الحجاجيين العرب. إنه قفزة نوعية في مجال البحث في الحجاجيات في العالم العربي. ومع الأسف فقد اطلعت عليه، ومقالي شبه تام، ولذلك لم يتيسر لي إمكان الحديث عنه. وكنت أتمنى أن يخصص له مقال مطول في ملف الحجاج هذا الذي أعدته المجلة الموقرة عالم الفكر. وبالمناسبة فإنني أنصح كل الطلاب بضرورة الاطلاع على هذا البحث القيم. ولنا عودة إلى الموضوع.

الهوامش

1. Aristote, Rhétorique, ed. Livre de poche, p. 80
2. Edward T. Hall, Le langage silencieux, p. 18.
3. Georges Gusdorf, La parole, pp. 7-13.
4. Chaim Perelman, Rhétoriques, p. 65.
5. Aristoteles, Retorica, p. 175.
أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، ص 29.
6. Chaim Perelman et Olbrechts_ Tyteca L., Traité de l'argumentation, p. 426.
7. Aristoteles, Moral, a Nicomaco, p. 134.
8. Moral, a Nicomaco, p. 100.
9. Philipe Breton, L'argumentation dans la communication, p. 4.
10. Roman Jakobson, Huit questions de poetique, pp 16 & 17.
11. Roman Jakobson, linguistique et poétique, in. Essais de linguistique générale, p. 218.
12. Roman Jakobson, Huit questions de poétique, p.16.
13. ر. ياكبسون، قضايا الشعرية، ص 19.
14. محمود درويش، لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، 2009، ص 26 و27.
15. Vignaux, Georges, Le discours. argumenté écrit, in Communications, n. 20, 1973, p 126.
16. Aristote, Rhétorique, p. 77.
تنظر ترجمة عبدالرحمن بدوي أيضا، على الرغم من أننا لا نعتمد عليها كثيرا.
17. Rhétorique, p. 85.
18. Rhétorique, p. 83.
19. البلاغية هنا، كما في العرض كله، تعني الخطابية أو الإقناعية. وسياق كلام كوهن يؤكد هذا التأويل.
20. Jean Cohen, Le haut langage, p.172.
21. In. Joelle Gardes-Tamine, La rhétorique, p. 38.
22. Pierre Oléron, L'argumentation, p. 3.
23. J. Tamine, La rhétorique, p. 7.
24. Rhétoriques, p. 232.
25. حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، ص 361.
26. نفسه، ص 19.
27. Jean Pierre Vernant, Mythe et pensée shez les grecs, t.ii, p. 64.
28. H. C. Baldry, Le théatre tragique des grecs, p. 25.
29. Chatelet, François, Une histoire de la raison, p. 50.
30. Canto, Monique, “introduction” in. Platon, Gorgias, p. 61.
31. Gorgias, pp. 142-144.
32. Gorgias, p.192.
33. Gorgias, pp. 180-181.

34 Gorgias, p. 166.
35 Gorgias, p. 149.
36 Platon, Phèdre, ed Flammarion, 1964.
37 Platon, Phèdre, pp. 174-175.
38 Cassin, Barbara, “Bonnes et mauvaises rhétoriques: de Platon a Perelman”, in Michel Meyer et Alain Lempereur (eds.), Figures et conflits rhétoriques, pp. 259-260.
39 Aristote, Topiques, pp. 3-4.
40 أرسطو، الخطابة، ص 29.
41 Moral, a Nicomaco, p. 63.
42 أرسطو، الخطابة، ص 29.
43 Platon, Gorgias, p. 135.
44 المرجع نفسه، ص 135، وتنظر أيضا الصفحة 317.
45 Platon, Premiers dialogues, pp. 193-194.
46 Retorica, p. 195.
47 Retorica, 182.
48 Rhétoriques, p. 73.
49 H. Lausberg, Manual de retorica literaria, t. 1, pp. 297-298.
50 Aristote, Rhétorique, éd. Flammarion, Paris, 2007. pp. 261- 262.
51 Michel Meyer, (introduction), Aristote, Rhétorique, p. 33.
52 Michel Patillon, Eléments de rhétorique classique, p. 69.
53 Michel Meyer, (introduction), Aristote, Rhétorique, pp 32-33.
54 Rhétorique, p. 85.
55 Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, p158.
56 Retorica, pp. 188-189.
57 أرسطو، الخطابة، 154-155.
58 Eléments de rhétorique classique, pp. 37-38.
59 Roland Barthes, “L'ancienne rhétorique”. in, 12 Communications, p. 200.
60 Retorica, pp. 308-309.
61 Fontanier, Pierre, Les figures du discours.
62 Groupe Mu, Rhétorique générale.
63 L'empire rhétorique, p. 19.
64 Rhétoriques, p. 99.
65 Traité de l'argumentation, p. 9.
66 Michel Meyer, Questions de rhétorique, ed. Livre de poche, 1993.

المراجع

أ. العربية

● أرسطو، الخطابة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، منشورات دار الؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1986.
● محمود درويش، لا أريد لهذه القصيدة أن تنتهي، منشورات رياض الريس للكتب والنشر، 2009.
● حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، منشورات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981.
● سيجموند فرويد، نظرية الأحلام، دار الطليعة، بيروت، 1980.
● الدكتور حافظ إسماعيلي علوي، الحجاج... مفهومه ومجالاته، منشورات عالم الكتب الحديث، الأردن 2010.
● أبوبكر الصولي، أخبار أبي تمام، تح. خليل محمود عساكر، محمد عبده عزام، نظير الإسلام الهندي، تقديم: الدكتور أحمد أمين، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
● ر. ياكبسون، قضايا الشعرية، تر. م. الولي وم. حنون، منشورات توبقال، الدار البيضاء، 1988.

ب. الفرنسية والإسبانية

• Aristote, Rhétorique, ed. Livre de poche, Paris, 1991.
- Rhétorique, éd. Flammarion, Paris, 2007.
- Retorica, ed. Gredos, Madrid,1990.
- Moraml, a Nicomaco, coleccion Austral, Madrid, 2002.
• Aristote, Topiques, texte établit et traduit par Jacques Brunschwig, éd. Les belles lettres, Paris, 1967.
• H. C. Baldry, Le théatre tragique des grecs, éd. Maspero-découverte, Paris, 1975.
• Roland Barthes, "L'ancienne rhétorique" in, Communications, n. 16, 1970.
• Philipe Breton, L'argumentation dans la communication, Paris, ed. La découverte, 1996.
• Richard Brown, Clefs pour une poétique de la sociologie, ed. Actes du sud, Paris, 1989.
• Aristote, Topiques, texte établit et traduit par Jacques Brunschwig, éd. Les belles lettres, Paris, 1967.
• François Châtelet, Une histoie de la raison, ed. Seuil,Paris, 1992.
• Jean Cohen, Le haut langage, Paris, éd. Flammarion, 1979.
• Fontanier, Pierre, Les figures du discours, Flammarion, Paris, 1968.
• Groupe Mu, Rhétorique générale, ed. Larousse, 1970.
• Georges Gusdorf, La parole, éd.puf,Paris, 1971.
• Edward T. Hall, Le langage silencieux, éd. Seuil, paris, 1984.
• Hella, André , Précit de l'argumentation, Ferrnand Nathan, ed. Labor, Bruxelles, 1983.

• Roman Jakobson, Huit questions de poetique, ed. Seuil, 1977.
"linguistique et poétique", in. Essais de linguistique générale, ed. Minuit, Paris.
• Heinrich Lausberg, Manual de retorica literaria, ed. Gredos, Madrid, 1975.
• Michel Meyer, (introduction), Aristote, Rhétorique, éd. Livre de poche, 1991.
• Michel Meyer et Alain Lempereur (eds.), Figures et conflits rhétoriques, université de Bruxelles, 1990.
• Michel Meyer, Questions de rhétorique, ed. Livre de poche, 1993
• Pierre Oléron, L'argumentation, puf, Paris, 1983.
• Michel Patillon, Eléments de rhétorique classique, éd. Flammarion, Paris, 1990.
• Chaim Perelman, Rhétoriques, éd. Université de bruxelles, 1989.
Les champs de l'argumentation, ed. pub, 1970.
• Chaim Perelman, et Olbrechts_ Tyteca L., Traité de l'argumentation, éd. université de bruxelles,1976.
• Platon, Gorgias, ed. Flammarion, Paris, 1993.
- Le banquet, Phèdre, Paris, ed Flammarion, Paris, 1964.
- Premiers dialogues, éd. Flammarion, Paris, 1967.
• Olivier Reboul, Introduction à la rhétorique, puf, 1991.
• Philibert Secretan, L'analogie, ed. puf. Paris, 1984.
• J. Tamine, La rhétorique, ed. A. Colin, Paris, 1996.
• Jean Pierre Vernant, Mythe et pensée shez les grecs, t.ii, éd. Maspero, Paris, 1965.
• Georges Vignaux, "Le discours argumenté écrit", in Communications, n. 20, 1973.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

آليات الحجاج في كشف ما هو في الحقيقة لجاج

تحليل بلاغي للمبحث الثالث من كتاب الدكتور محمد العمري[1] دائرة الحوار ومزالق العنف

«الإعنات والمغالطة في مقام الأخذ والعطا.
تنسيب بلاغي للخطاب المناهض للخطة»

د. الحسين بنوهاشم[*]

تقديم

كتاب «دائرة الحوار ومزالق العنف: كشف أساليب الإعنات والمغالطة... مساهمة في تخليق الخطاب» للدكتور محمد العمري، هو امتداد لكتابه السابق «في بلاغة الخطاب الإقناعي»؛ فالكتابان معا مدخلان نظريان وتطبيقيان لدراسة الخطابة العربية، فإذا كان الكتاب الأول (في بلاغة الخطاب الإقناعي) قراءة في الخطابة العربية القديمة برؤية حديثة وبمنهجية متلائمة مع طبيعتها كنص حجاجي، فإن الكتاب الذي بين أيدينا هو دراسة للخطابة العربية الحديثة، من خلال نماذج من الخطابة السياسية في المغرب.

هذا الكتاب يتكون من قسم نظري وآخر تطبيقي. في **المبحث الأول** من القسم النظري تعريف للحوار ورسم لحدوده، وأنواعه، ووظيفته، وامتدادات كل نوع من أنواعه. حدد المؤلف ذلك من خلال رسم دائرة للحوار مبنية على ثنائية: الممكن/المطلق؛ فما يوجد داخل الدائرة (مناظرات ـ مشاورات ـ استهواء) يشكّل الممكن؛ ما يمكن بواسطته تدبير الاختلاف؛ «ما يتطلب

(*) باحث من المغرب.

إنجازه أخذ «الآخر» بعين الاعتبار»، إما كمتعاون (في المشاورة)، وإما كمنازع (في المناظرة)، وإما كمنقاد (في الاستهواء). أما خارج الدائرة فتوجد المطلقات؛ ما لا يمكن خضوعه لمنطق الحوار، أي لمنطق تدبير الشأن العام بما يتطلبه ذلك من قَبول للاختلاف وإنصاتٍ للآخر ومحاولة للوصول معه إلى نقطة مشتركة تأخذ بعين الاعتبار مَطالبه.

بهذا العمل، حدّد المؤلف ما يكون به الحوار حوارا، وما يمكن أن يحدث فيه من انزلاقات يتمّ الانتقال من خلالها، إما من نمط حواري إلى آخر، وإما إلى خارج الدائرة، حيث يُضرَب مبدأ الحوار نفسه ويُفتح الباب أمام احتكار الحقيقة والانفراد بالرأي؛ أي أمام العنف بمختلف أشكاله، وبالتالي ترْك الباب مُشْرَعا أمام كل أشكال القمع والاستبداد السياسي.

وفي **المبحث الثاني** من القسم الأول، عالج المؤلف مجموعة من الإشكالات والقضايا المتعلقة بالخطابة، خصوصا الخطابةَ السياسية كمفهوم وكتقنية وكأسلوب. وقد جاء على شكل استجواب.

بذلك، ضمن المؤلف للقسم التطبيقي من الكتاب وضوحا منهجيا وصرامة موضوعية؛ وكذا أُسُسا لتقييم المتن الخطابي موضوع التحليل.

أما **القسم الثاني** من الكتاب، فهو تطبيق للجزء النظري منه على مَتْنَيْن خطابيين حديثين، أولهما - وهو موضوع المبحث الأول من هذا القسم: هو الخطاب المعارض لخطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، وثانيهما: خطابٌ متعلق بلحظات من تاريخ المغرب الحديث نُشر على شكل حلقات في جريدة «الأحداث المغربية»، تحت عنوان «الحقيقة أولا»، بقلم الصحافي عبداللطيف جبرو.

وسنعمل في هذه الدراسة على تقديم قراءة للمبحث التطبيقي الأول، الذي يتعلق - كما سبقت الإشارة - بالخطاب المعارض للخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية[2]، محاولين الوقوف عند الآليات الحجاجية التي استخدمها المؤلف في تحليله لهذا الخطاب، ورصدَ البناء الحجاجي العام لهذا المبحث. وسوف نسير - في ذلك - مع المبحث وفق تتابع فقراته.

1- عتبات النص

1- 1- العنوان

1- 1- العنوان: «الإعنات والمغالطة في مقام الأخذ والعطا... تنسيب بلاغي للخطاب المناهض للخطة».

يتكون هذا العنوان من مكوّنين: مكون رئيس، كُتب بخط مبرز هو الجزء الأول منه، ويحتل فضاءً بارزا من الصفحة، جاء تحته، في مساحة أضيق وبخط أرقّ، العنوانُ الفرعي. في العنوان الرئيس: تتقابل كلمتان متعاطفتان مع كلمتين متعاطفتين أخريين: الإعنات والمغالطة/ الأخذ والعطا، رُبط بينهما بجار ومجرور: «في مقام».

طرفا هذه المقابلة يحملان معا معنى قِيميّا؛ **أولهُما سلبي** («أَعْنَتَ فلان فلانا إعناتا: أدخل عليه عَنَتا أي مشقّة، قال ابن الأثير: العنت: المشقة والفساد والهلاك والإثم والغلط والخطأ

والزنا... ومنه الحديث:» فيُعنِتوا عليكم دينَكم«أي يُدخلوا عليكم الضرر في دينكم... وأعنته وتَعَنَّتَهُ تعنُّتا: سأله عن شيء أراد به اللَّبسَ عليه والمشقة»[3]، «غالطه مغالطة وغِلاطا: أغلطه»[4]، «يقال مسألة غَلوط إذا كان يُغْلَطُ فيها... وأراد المَسائلَ التي يُغالَطُ بها العلماءُ ليَزِلّوا فيَهيجَ بذلك شرٌّ وفتنة»[5].

وثانيهما إيجابي المعنى، فالأخذ والعطاء يُحيلان على مجموعة من المعاني منها: التعاون، تبادل المنافع، الإنصات للآخر، الاستعداد للتنازل (بالمعنى الإيجابي)، تبادل الرأي...

وبين الطرفين توجد شبه الجملة «في مقام» التي تربط بينهما بشكل يجعلنا أمام ممارسة ذات حمولة أخلاقية سلبية تُستخدم في مجال يناقضها ويرفضها ويتطلب ـ نظرا إلى قيمته الإيجابية ـ ممارسةً ذات حمولة أخلاقية تتناسب معه. هكذا نكون أمام ممارسة لا أخلاقية في مقام يتطلب الالتزام بالأخلاق. لكنْ يبقى السؤال مطروحا حول من الذي يمارس هذه الممارسة اللاأخلاقية؟ وما المقام الذي يتطلب نقيضها؟ يأتي العنوان الفرعي للجواب عن السؤال: «تنسيب بلاغي للخطاب المناهض للخطة»، فبالربط بين العنوانين يتضح أن مقام الأخذ والعطاء هو الحوار حول الخطة، وأن الممارِس للإعنات والمغالطة هو الخطاب المناهض لها.

هكذا يمكن القول إن العنوان جاء على شكل تقرير حقيقة: الخطاب المناهض للخطة خطابٌ يمارس الإعنات والمغالطة، في الوقت الذي يتطلب فيه النقاش حولها الأخذ والعطاء. وقد دعم المؤلف هذا «الدخول» الحجاجي القوي بالتسجيع (المغالطة ـ العطا ـ الخطة) لترسيخ تلك الحقيقة في ذهن المتلقي، كما أن فيه نوعا من السخرية بهذا الخطاب. زيادة على أن توقيع الكلام وتوازنه يوهم بصدقه، بل يكاد يكون حجة على صدقه[6].يضاف إلى ذلك استخدامه عبارة «تنسيب بلاغي»؛ أي جعل الخطاب المناهض للخطة خطابا نسبيا لا يملك الحقيقة المطلقة، بل يحتمل الصواب والخطأ، وفي ذلك إشارةٌ خفيّة إلى ما يدّعيه مناهضو الخطة لخطابهم من قطعيّة وإطلاق، لا يتناسبان مع مضمون الخطة الذي يقتضي تبادل الرأي وحسن الإنصات للرأي الآخر.

من هنا، يتضح أن هذا العنوان له بعد حجاجي واضح، فهو ذو صيغة توجيه إثباتية Modalité assertive، هذه الصيغة التي يقول عنها شايم بيرلمان Ch. Perelman وأولبريخت تتيكا O. Tyteca أنها تَصلح لأي حجاج[7]. ومعلوم أنهما اعتبرا صيغ التوجيه التعبيرية، وقد قسَّماها إلى أربع: صيغة إثباتية، وصيغة إلزامية، وصيغة استفهامية، وصيغة التمني، ذاتَ دورٍ حجاجي مهم قادر على تعديل الحقيقة واليقين، أو تعديل أهمية المعطيات في الخطاب[8].

والعنوان، من حيث المحتوى، خطاب غير محايد، فالمؤلف يعلن من خلاله، وبقوة، موقفَه من الخطاب المناهض للخطة؛ أي أنه يبدأ دراسته و«رأسه مكشوف»، لا مجال عنده للمواربة ولا للمداهنة والنفاق، والمتلقي يعرف ذلك منذ البداية، ويعرف أن المؤلف متيقن تمام اليقين

من رأيه في هذا الخطاب وحاسم في موقفه منه، وفي ذلك ما لا شك فيه من قدرة على التأثير فيه.

وهو من حيث الأسلوب - فضلا عن التسجيع - يستخدم عبارة مأنوسة من قَبيل العبارات المكرورة Les clichés، نعني بذلك عبارة «الأخذ والعطاء»؛ هذه القوالبُ المكرورة تساعد على خلق وفاق بين الخطيب والجمهور، والاتحاد بينهما فكرا ووجدانا[9]، وإثارتُها ناتجة عن المجال التركيبي الدلالي الذي أُلحقت به.

1- 2- الاستهلال

استهل المؤلف هذا المبحث بقولة لأبي الحسن العامري من كتاب: الإعلام بمناقب الإسلام، تتحدث عن الحق وأنه يملك حقيقته في ذاته وليس في علاقته بموقف الناس منه؛ وأن الحق لا يملك أي سلطة تَفرض على الناس تصديقه، لكنه يملك قوة تنوير العقل، الذي يُظهره بعد إعمال الرَّوية والبحث. كما تشير إلى أن الإنسان ليس معصوما من الخطأ، لكنّ المأمول أن يَكثر صوابه (ص 53).

إن هذا الاستهلال - في رأينا - لا يخلو من بُعد حجاجي، فهناك علاقة بين موضوع القولة (الحقّ) وبين الخطة التي تهدف إلى النهوض بأوضاع المرأة، وتندرج في إطار الدفاع عن حق المرأة في المساواة والعيش الكريم[10]. هكذا يأخذ الاستهلال قيمته الحجاجية حين نربط بين موضوعه وموضوع الخطة، فالخطة موضوعها حقوق المرأة، والحق - كما جاء في القول - يملك حقيقته في ذاته، ولا يغيّر من ذلك موقف الناس منه، كذلك الحقوق التي تدافع عنها الخطة تبقى حقوقا على الرغم من الضجة المُحدَثة حولها، وعلى الرغم من اختلاف الناس فيها. فالحق، كما جاء في الاستهلال «لا ينقلب باطلا لاختلاف الناس فيه» (ص 53).

ومما يؤكد البعد الحجاجي لهذا الاستهلال ما ذكره المؤلف حول الخطة قائلا: «ومن يقرأ هذا العمل الضخم بتجرُّد وروح نقادة، بعيدا عن المسائل الخلافية من وجهة نظر الشرع، سيشهد للمشرفين عليه بعلوّ الهمة والقدرة على الاستشراف الشمولي للموضوع وللمستقبل. والمستقبل سيقول كلمته، سينصفهم رغما عنا جميعا، سواء أنجزت هذه الخطة إجمالا أو على مراحل؛ لقد سُجل الهدف» (ص 63، والتشديد منا). والعلاقة واضحة بين هذا الكلام وما جاء في الاستهلال بأن الحق إذا لم يكن في وسعه قهرُ الأنفس على الإقرار به، فإنه، مع ذلك، «شيءٌ محقَّق يُنوِّر العقلَ بعد الرَّوية والبحث فيظهرُ به المُحِقُّ ويمتاز به عن المُبطل» (ص 53، والتشديد منا).

يتضح البعد الحجاجي للاستهلال، كذلك، حين نربطه بمسألة «عدم وجود اتفاق على الخطة»، والتي بنى عليها بعض معارضي الخطة حجاجهم، كما سوف يوضّح المؤلف، فهذا العالِم المسلم صاحبُ القولة يقول، كأنه يَرُدّ عليهم: «الحق لا ينقلب باطلا باختلاف الناس

فيه. ولا الباطل يصير حقا لاتفاق الناس عليه» (ص 53) كل ذلك يُقَوِّيهِ لكونُ القولة هي لعالمٍ مسلم لا يَسَعُ معارضي الخطة - وهم المتشبثون بالمرجعية الإسلامية - الطعن في حُجّيته.

فضلا عن ذلك، فإن الاستهلال يدعم موقف المؤلف؛ فهو إعلان منه بأنه متشبث بالحق، فكأن هذا الاستهلال هو شعار هذا المبحث: الحق ولا شيء غير الحق. وذلك لعمري ما أنِسناه من الدكتور محمد العمري، وما لمسناه فيه، من خلال جدّيته وصرامته في كل مؤلفاته.

2- مقدمة الحجاج

اتبع المؤلف في هذا المبحث الخطوات التالية: فبعد الافتتاح، سرَد مجموعةً من الوقائع تُظهر المراحل التي قطعها معارضو الخطة في محاولتهم إفشال الخطة، ثم انتقل لتحليل خطابهم وفق التقسيم الذي وضعه لأنواع الحوار.

لذلك سننطلق من اعتبار المبحث مقسَّما إلى مقدمة للحجاج ومتن حجاجي. وسنعتبر الفقرة الأولى من الكتاب (المقام الخطابي) هي مقدمة الحجاج؛ وقد قسّمناها إلى: افتتاح (وهو ما جاء في الكتاب تحت العنوان الفرعي: « المتن الخطابي»)؛ وعرض للوقائع (وهو ما جاء في الكتاب تحت العنوان الفرعي «من الديني إلى السياسي»). أما بقيةُ المبحث فهو ما سمّيناه: المتن الحجاجي.

2- 1- الافتتاح (المتن الخطابي)

من المعلوم أن الافتتاح يكون الهدف منه إثارة اهتمام المتلقي، وتهيئته لتقبّل مضمون الخطاب (وضْعُه في الصورة)، وكسبه إلى جانب دعوى الخطيب. يقول الدكتور محمد الولي: «إن الغاية من الافتتاح هي كسب المخاطَب لمصلحة الأطروحة التي ندافع عنها(...). للافتتاح على وجه العموم وظائف ثلاث هي:

1 - إثارة انتباه المتلقي أو القاضي.

2 - تهيئته لأجل الاستفادة.

3 - استمالته، وأهمية هذه العناصر تختلف باختلاف أجناس الخطابة» [11].

بالرجوع إلى الفقرة الافتتاحية في هذا المبحث، يمكن القول إن المؤلف وظّفها لتحقيق الغايات الثلاث المذكورة أعلاه، وأنه اهتم فيها بالموضوع (الخطة) وبالخصم (معارضو الخطة).

بدأت الفقرة بجملة تشير إلى أن الاختلاف حول الخطة أنتج متنا جديرا بالتأمل والنقد. هذه الجملة تهدف إلى إثارة انتباه المتلقي واهتمامه، ومساعدته على «الولوج» إلى الموضوع وتهييئه لتتبع ما سيأتي. أما ما سيلي هذه الجملة، فهو مبنيّ على تقابل بين الخطة ومعارضيها، ويَظهر من خلاله موقف المؤلف من الطرفين. وفي الترسيمة التالية بيان لذلك:

الخطة	معارضو الخطة
- تجاوزت العموميات إلى اقتراح إجراءات عملية. - هذه الإجراءات من شأنها تغيير مسار العلاقات بين الجنسين من وضع «التبعية والافتقار» إلى «المشاركة والاختيار». - استعملت لغة حديثة. - ذات مرجعيات كونية. - لا تُناقض فلسفة الإسلام وتَوجُّهه التحرري.	- الخطة أحدثت رجة ثقافية في صفوف المحافظين. - الخطة استُغلت من قبل أطراف متعددة لأهداف متباينة. - من هذه الأطراف فئتان: أ- فئة تتكون من تيارات الإسلام السياسي وسدنة وزارة الأوقاف. ب - فئة تنتمي إلى أحزاب مختلفة: الإخوة الأعداء الخصوم الأعداء الأعداء[12]. - أهداف هاتين الفئتين: - الفئة أ: التعبئة والاستقطاب. - الفئة ب: إرباك حكومة التناوب.

هكذا نلاحظ أن ما جاء في الخانة الأولى ذو طابع إيجابي، يقابله في الخانة الثانية فضحٌ للخلفيات السياسية التي تُحرِّك مُعارضي الخطة. وقد دعم المؤلف ذلك باستخدامه للنعوت: فئة طامحة، فئة موتورة حاقدة، إضافة إلى تكرار لفظة «الأعداء». ومعلوم أن استعمال النعوت له دور حجاجي مهم «يتمثل في كون الصفة، إذ نختارها، تجلو وجهةَ نظرنا وموقفنا من الموضوع»[13]. وليس هذا فقط، بل هناك مقصد حجاجي آخر هو «تحديد نوع الموقف الذي ينبغي أن يُحكَم به عليه [أي على الموصوف]»[14].

ومن حيث الصيغ التعبيرية، نلاحظ أوّلا أن الفقرة جاءت بصيغة توجيه إثباتية، كما أنها اعتمدت صيغة الربط السببي (نظرا... ونظرا... فقد...) التي مكّنت من المرور السلس من الحديث عن مزايا الخطة إلى الحديث عن خلفيات معارضيها، وضمنت للمؤلِّف - في الوقت نفسه - سَوْقَ المتلقي بسلاسة إلى ما يريد الوصول إليه؛ وهو، في نظرنا، نزع المصداقية عن خطاب المعارضين للخطة. ففي تصنيف المؤلِّف لمعارضي الخطة إلى فئتين (فئة طامحة وفئة حاقدة)؛ وفي تحديده لأهدافها (التعبئة و«تكثير السواد» وإرباك الخصوم

السياسيين)، بيان بأن هدف المعارضين يتعلق بحسابات سياسية ولا علاقة له بالخطة؛ الخطة مجرد مطية يستخدمها هؤلاء لأغراض سياسية.

هكذا فقد تم التركيز في هذا الافتتاح على الخطة (الموضوع)، وعلى معارضي الخطة (الخصم): على الخطة ببيان إيجابياتها، وعلى المعارضين بتثبيت حكم سلبي حولهم.

2- 2- عرض الوقائع (من الديني إلى السياسي)

وضعنا لهذه الفقرة هذا العنوان، أخذا بعين الاعتبار لظاهرها فقط، فقد قدّم فيها المؤلف مجموعة من الأحداث تتعلق بتطور الصراع حول الخطة، وبالخطوات التي قطعها النقاش حولها، إلا أن هذا لا يعني أن ما جاء فيها هو مجرد حكي لأحداث غُفْل؛ بل إنها ذات نفَس حجاجي قوي، ولها أهمية كبرى في البناء الحجاجي للمبحث. لبيان ذلك، سنبدأ بذكر الوقائع المسرودة:

1 - المعارضون يطعنون في الجزء الخاص بالأحوال الشخصية في الخطة.

2 - أنصار الخطة من علماء وفقهاء وباحثين يَنْبَرون لتفنيد ادعاءات المعارضين وينجحون في ذلك.

3 - الوزير الأول يعلن أمام البرلمان تجميدَ الجزء المختلَف حوله من الخطة (أي المتعلق بمدونة الأحوال الشخصية) وتفعيلَ ما لا اختلاف فيه (ما يتعلق بالأمية والفقر والصحة الإنجابية...).

4 - المعارضون يوسّعون دائرة المرفوض وصولا إلى رفض الخطة جملة وتفصيلا.

5 - الوزير الأول يعلن تشكيل لجنة متعددة الأطراف للنظر في الخطة.

6 - المعارضون يردون بسدّ باب الحوار.

إن أي قارئ لهذه الوقائع (نعني الأحداث كما وقعت من دون تدخّل الخطاب) لا يسعه إلا أن يشجب سلوك معارضي الخطة؛ فهم طعنوا في جزء من الخطة تمَّ الردّ عليه وتفنيده. ومع ذلك يأخذ الوزير الأول موقفَهم بعين الاعتبار فيؤجِّلُ النظر في القضايا التي اعترضوا عليها، ويعمل على تفعيل ما لم يُعترض عليه، فيردّون بالرفض للخطة بأكملها. ثم يقوم الوزير الأول بتشكيل لجنة للنظر في الخطة رغبةً في ضمان إجماع وطني حولها، ويكون الرد بالرفض وسدّ باب الحوار.

إن قراءة هذه الوقائع كأحداث غفل كفيلةٌ وحدها بوضع معارضي الخطة في قفص الاتهام؛ فأمام المبادرات الإيجابية والمتفتحة لأنصار الخطة والآخذةِ بعين الاعتبار موقف المعارضين، هناك منطق ردِّ الفعل والرفض وسلوك التنطّع والتذبذب والحربائية (الرفض الجزئي ثم الرفض الكلي).

هكذا فالوقائع وحدها، ومن دون أي تدخُّل من المؤلف، تشكّل صكَّ اتهام لمعارضي الخطة، فهل من الصحيح أنْ لا يَدَ للمؤلف في ذلكٍ؟

من دون تشكيك في حقيقة هذه الوقائع (فليس هناك من يستطيع تكذيبها وقد أصبحت الآن جزءا من التاريخ)، نقول إن المؤلف حاضر بقوة في هذه الفقرة؛ فالصراع حول الخطة امتدّ على مساحة زمنية ليست بالقصيرة، وعرف كثيرا من الأحداث والوقائع امتدت من تنظيم الندوات والأيام الدراسية في كثير من مدن المغرب، إلى تأسيس جمعيات[15]، إلى تنظيم مسيرات... ولا شك في أن المؤلف بذل جهدا لعزل وانتقاء الوقائع الأهم أو «الأنوية» (Les noyaux)، مُهْمِلا «الوسائط» (Les catalyses) و«القرائن»(Les indices) و«المخبرات» (Les informants) إذا استعرنا لغة رولان بارت R. Barthes [16].

ليس معنى هذا أن المؤلف تصرَّف في الأحداث، بل تصرَّف في اختيار الأحداث الكبرى والمفصلية في مسار الصراع حول الخطة، بشكل يخدم هدفَه الحجاجي ويحقّق ما سبق أن أشرنا إليه منْ أنّ الأحداث وحدها تُدين معارضي الخطة. وفي ذلك دليل على قدرةٍ وكفاءة عالية في الحجاج. إذ إن انتقاء المعطيات أمر حاسم في الحجاج، بل «إن أي حجاج يفترض وجود اختيار ما»[17]، وليس عبثا أن يعقد شايم بيرلمان وأولبريخت تتيكا فصلا بأكمله في القسم الثاني من مصنَّفهما تحت عنوان «اختيار المعطيات وتكييفها لأغراض الحجاج»؛ جاء في مقدمة هذا الفصل: «تشكل التوافقات (Les accords) الموجودة تحت تصرف الخطيب والتي بوسعه الارتكاز عليها في حجاجه معطىً، لكن هذا المعطى هو من الرحابة وقابلية الاستعمال المتنوع ما يجعل طريقةَ الاستفادة منه ذاتَ أهمية قصوى، لذلك فمن اللازم لفت الانتباه إلى دور الاختيار الأولي للعناصر التي تُستخدم كمنطلقات للحجاج، وكذا تكييفِها خدمةً لأهدافه» [18].

أضف إلى ذلك، أن استحضار هذه الوقائع هو في حد ذاته فعلٌ حجاجي، يقول بيرلمان وتتيكا: «إن القيام بانتقاءِ عناصر معينة وتقديمها للمستمَع (Auditoire) ينطوي مسبقا على أهميتها وملاءمتها للنقاش. وبالفعل يمنح هذا الاختيار لهذه العناصر «حضورا» يُعتبر عاملا جوهريا للحجاج» [19]، كما يقول بيرلمان في كتابه إمبراطورية البلاغة: «إن اختيار عناصر معينة نحتفظ بها ونقدمها في خطاب ما يجعلها تحتل موقع الصدارة في وعينا، وبذلك فهو يعطيها «حضورا» يمنع من إهمالها»[20].

ولم يقف المؤلف ـ بالطبع ـ عند اختيار الوقائع، بل كيَّف خطابه بشكل يوجّه المتلقي نحو الهدف المنشود، ويكشف له أبعادَ مواقف المعارضين للخطة، ويرسّخ في ذهنه تلك الصورة السلبية التي تحدَّثنا عنها أعلاه؛ من ذلك الجُمَلُ التالية:

– «بيّنت التطورات اللاحقة أن هدف «الحوار» كان محدَّدا سلفا، وهو رفض المشروع وإفشال الخطة» (ص 54)، ويلاحظ هنا وضع لفظة الحوار بين حاصرتين تشكيكا في مفهوم الحوار عند المعارضين.

- «وكان يُعتقد [يقصد أن معارضي الخطة كانوا يعتقدون] أن زعزعة لبنات من أساس المدونة كفيلٌ بتقويض بناء الخطة من أساسه» (ص 54).
- « ... فَتَّتْ [يقصد الدراسات التي قدمها علماء وفقهاء وباحثون من أنصار الخطة] من عضد «علماء وزارة الأوقاف»، وعَرَّضت آراءَهم للكثير من الحرج» (ص 54).
- «بدأت مواقفهم تبدو متأخرة عن الواقع العلمي الحديث» (ص 54).
- «وطلب البعضُ النجدةَ من الفقيه الذي لا يزايَد عليه وفق عبارة [جريدة] التجديد: القرضاوي» (ص 54).
- « ... باعتبارها [أي الخطة] إنجازا سياسيا ثقافيا يهدد مَنابت الأصولية» (ص 55).

إلى جانب ذلك عرَض المؤلف، بعد تقديم أغلب الأحداث، مجموعةً منَ التصريحات لأحد متزعّمي الحركة المناهضة للخطة، باعتبارها نموذجا لـ «حوار الصُّمّ والهروب إلى الأمام» (ص 56)، وفي اعتقادنا، أن المؤلف لم يكن يريد بذلك تقديم الدليل على صحة ما يقوله فقط؛ بل كان يهدف كذلك إلى ترسيخ الصورة السلبية لسلوك المعارضين في ذهن المتلقي، وذلك باستحضار نموذج من خطابهم، وهو ما يخدم - مرة أخرى - مسألة «الحضور».

وفضلا عما سبق، وفي إطار تدخله لإعطاء الأحداث أبعادَها الحجاجية، أشار المؤلف إلى أن معارضي الخطة، الذين راهنوا على إفشال الخطة بأكملها بالاعتراض على جزء منها «سقط في أيديهم»، حين أعلن الوزير الأول تأجيل النظر في القضايا الخلافية وتفعيل المقترحات الأخرى المتعلقة بمحو الأمية، والفقر، والصحة الإنجابية... فغيروا وسائل الحجاج «فانتقل الاحتجاج ضد الخطة من تهمةِ «مخالفة النصوص الشرعية» إلى تهمةٍ أكثرَ رحابة ومرونة، وهي اعتماد المرجعية الغربية» (ص 55).

إن المؤلف في هذه الجملة يحدد الدعامتين الرئيسيتين اللتين بنى عليهما الخطابُ المناهض للخطة حجاجَه، ويحدد في الوقت نفسه «الدريئة»[21]، التي سيستهدفها، إذ إنه سيعمل طيلة المبحث على تقويض هاتين الدعامتين وبيان فساد الحجاج المبني عليهما.

وتتضاف هذه الجملة، مع مختلف العناصر السابقة، إلى ما جاء في الافتتاح من تصنيف معارضي الخطة وخلفياتهم السياسية، لكي تؤكد أن خصوم الخطة تحركهم دوافع سياسية لا علاقة لها بالخطة، وأن الصراع حول الخطة هو صراع سياسي وليس عَقَديا، كما ادّعى خصوم الخطة قبل أن يعلن الوزير الأول تجميدَ الأمور الخلافية وتفعيلَ بقية المقترحات، فالانتقال من الرفض الجزئي للخطة مع إعلان عدم رفضهم لمجملها، إلى الرفض المطلق لها، يبين - كما أشار المؤلف في بداية هذه الفقرة - أن هدفهم كان منذ البداية إفشالَ الخطة. وبدل إعلان ذلك، طعنوا في جزءٍ من المقترحات بادعاء مخالفتها للنصوص الدينية، راسمين لأنفسهم بذلك صورة المدافعين عن الدين الحامين لحماه،

اعتقادا منهم «أن زعزعة لبنات من أساس المدونة كفيل بتقويض بناء الخطة من أساسه» (ص 54). فلما سُحب البساط من تحت أقدامهم، حين أعلن الوزير الأول تجميد ما يتعلق بالمدونة، كشفوا عن وجههم الحقيقي، وأعلنوا رفضهم البات للخطة بأكملها تحت تبرير «اعتمادها المرجعية الغربية»، وهذا يكشف أن هناك هدفا استراتيجيا وتكتيكا لتحقيقه، ومنطقُ الاستراتيجية و«التكتكة» هو منطق سياسي بامتياز، وهذا معناه أن أهدافهم لا تمت إلى الدين بصلة، بل هي أهداف سياسوية تنطلق من حسابات حزبية ضيقة. وفي ذلك كشف لعدم مصداقية خطابهم.

وقد جاء تدخل المؤلف، ليوجّه المتلقي نحو هذه الخلاصة، خَفِيًّا ذكيًّا، يفرضه ما تتطلبه المقدمات في الخطابة من اختصار باعتبارها مجرد تحضير للاستدلال. يقول رولان بارت، بهذا الصدد: «أفضل تحضير هو ما يكون معناه خفيا، وذلك الذي تكون فيه الحجج منشورة مثل بذور لا ترى»[22].

3- المتن الحجاجي

3- 1- في دائرة الحوار

تحت هذا العنوان تناول المؤلف نوعين من أنواع الحوار، هما المشاورة والمناظرة في علاقتهما بالخطاب المناهض للخطة.

وقد جعل للمشاورة مستويين: الاستشارة والتشاور.

3 - 1- 1- المشاورات

3- 1- 1- 1- الاستشارة

في هذه الفقرة عرَّف المؤلف الاستشارة وبيان قواعد اللعبة فيها، على الشكل التالي:

- **التعريف**: «الاستشارة طلب رأيِ مشيرٍ (خبير) في موضوع اختصاصه» (ص 58).

قواعد اللعبة:

- الخبرة تقتضي المعرفة والنزاهة.
- على الخبير ألا يتجاوز مجال اختصاصه (أي أن يقف عند حدود معرفته).
- على الخبير ألاّ ينتقل من الخبرة إلى التدبير.

ثم أكد أن الفقيه، باعتباره خبيرا بأمور الدين لا غير، ينبغي أن يقف عند حدود دور «الخبير» «حين يتعلق الأمر بشؤون المجتمع ومعضلاتِ تلاؤم الإنسان مع النُّظُم الحديثة في التربية والصحة والعمل والمال» (ص 58).بعد ذلك بيّن المؤلف أن معارضي الخطة خرقوا قواعد اللعبة، فقد تمّ «الانزلاق من مستوى الخبرة إلى مستوى تدبير المعضلة» (ص 60)؛

إذ طالبت الجماعة التي تنطق جريدة «التجديد» بلسانها بحق «العلماء» في بت المسألة «بعد الاستماع للخبراء في النفس والاجتماع والاقتصاد» (ص 60)، وبذلك - يقول المؤلف - : «تَحَوَّلَ الخطباء إلى علماء، ثم تحوّل العلماء إلى مدَبّرين يَنوبون عن الحكومة» (ص 61).

إن هذه الفقرة تقوم حجاجيا على قياس مضمر هو التالي:

- المستشار الخبير لا ينزلق من تقديم الخبرة إلى التدبير.
- مناهضو الخطة فعلوا ذلك.

يلاحظ أن العنصر المضمر في هذا القياس هو النتيجة التي ترك المؤلف أمر استخلاصها لعناية وذكاء المتلقي، غير أننا لا نذهب بعيدا حتى نجد في ثنايا كلامه ما يساعد على تكوين هذه النتيجة، من ذلك العبارة التالية: «لم يعد أحد يجرؤ على الإفتاء خارج اختصاصه الضيق إلا أن يكون غرضه خطابيا تحريضيا صرفا، لا غيرة فيه ولا خوف من سوء عاقبة فتواه، ولذلك أجد من الجرأة المجانية وقلة الحكمة وانعدام الحيطة استهتارا بمصائر الآخرين. حديثُ الشيخ القرضاوي عن حاجيات المجتمع المغربي...» (ص 59 والتشديد منا).

يبقى إذن للمتلقي أن يبني نتيجة القياس اعتمادا على هذه المعطيات. من ضمن النتائج التي يمكن الخروج بها:

1 - مناهضو الخطة لم يحترموا قواعد الاستشارة.

2 - مناهضو الخطة مستهترون بمصائر الناس.

3 - ما طالب به مناهضو الخطة بخصوص هيكلة اللجنة المتعددة الأطراف غير معقول.

والنتيجة الأهم هي: خطاب مناهضي الخطة لا يمت بصلة إلى المشاورة، باعتبارها نوعا من أنواع الحوار.

وإضافة إلى ما سبق، استعان المؤلف في حجاجه بـ «الشاهد المبتكر».

و«الشاهد المبتكر يقوم - كما يقول الدكتور محمد الولي - على تخيّل شبيهٍ مماثل للحالة المطروحة للنقاش (...)، وهذا الشبيه قد لا يحدث فعلا، غير أنه قابل للتحقق أو الوقوع»[23].

تنطبق هذه الخصائص على الشاهد الذي قدمه المؤلف ليَكشف عن خطورة تدخّل المستشار في عملية التدبير، فمثيل ذلك حالةُ العالِم الكيميائي المشتغل في مختبر لتحليل الدم، والذي لا يكتفي بتسليم نتيجة التحليل؛ بل يتعداه إلى تسليم وصْفَة الدواء (ص 58).

ويمكن أن نضيف هذا الشاهد إلى العناصر السابقة التي قدمها المؤلف لمساعدة المتلقي على بناء نتيجة القياس المذكور أعلاه.

وقد دعم المؤلف حجاجه ببعض الإشارات الساخرة التي تلمّح إلى القصور المعرفي وضعف الكفاءة وانعدام الأهلية العلمية عند معارضي الخطة. ومن ذلك العبارتان التاليتان:

- «لأن هذه المعضلات (يعني معضلات تلاؤم الإنسان مع النُّظم الحديثة في التربية والصحة والعمل والمال) صارت مجالَ اختصاصِ علومٍ أخرى ابتعد «الفتية» عنها وابتعدت عنهم» (ص 58 والتشديد منا).

- «انصرف نظرنا فيما تقدَّمَ إلى الشكل، إلى قواعد اللعبة، أما إذا دخلنا في الجوهر، ورفعنا الغطاء عن محتوى الإناء، فسنواجه معضلة الكفاءة، فالخبير المشيرُ في الشؤون الدينية، أي المفتي، مقيَّدٌ بشروط معرفية وأخلاقية ليست في متناول كل «خطيب»، بل ليس المفتي هو الخطيب أصلا، كما وقع في روع الشيخ الزمزمي، وهو لا ينفكُّ يحتج بممارسة الخطابة» (ص 59).

ومن ذلك أيضا وضع المؤلف لفظة العلماء بين حاصرتين.

ومعلوم أن السخرية سلاحٌ نافذ في الحجاج، فنحن حين نسخر من شخص فإننا نعتبر ضمنيا أنه ارتكب خطأ يستحق عليه العقاب، فـ «المثير للسخرية هو من يستحق أن يعاقَب بواسطة الضحك»[24]، والسخرية هي «عقوبة خرقِ قاعدةٍ مسَلَّم بها، طريقةٌ لإدانة سلوك شاذ لا نرى أنه جسيم أو خطير حتى نردَعه بوسائلَ أكثر عنفا»[25] والسخرية - عند بيرلمان وتيتكا - من الحجج شبه المنطقية (Quasi logique)، وهي قرينة قياس الخُلف (par l'absurde) في الاستدلال البرهاني.

ومما دعم به المؤلف حجاجه، استشهادُه - على صحة ما ذهب إليه في تحديد دور الخبير - بتصريح لوزير الأوقاف (رأسِ الحربة آنذاك في الحركة المناهضة للخطة، قبل أن تتجاوزه الأحداثُ وتصبح مقاليدُها بيد الجماعات الأصولية) يعترف فيه «بحدود دور الفقيه في الشأن الذي يهم المجتمع» (ص 59)؛ حيث يقول الوزير: «إن هذه الأمور (الشرعية) لا يعالجها إلا المختصون. وهذا ليس معناه أن كل ما يتعلق بالدين هو من اختصاص الفقهاء وحدهم، بل العكس هو الصحيح، فهو من اختصاص الأمة كلها، لأنه يهمها، ولكن هؤلاء الفقهاء لهم دور تبيان حكم الشريعة، فعندما نطرح مشكلا ما، ويتحدث الاجتماعي من الناحية الاجتماعية، والاقتصادي من الناحية الاقتصادية، والسياسي من ناحيته، ثم يحتاجون جميعا إلى معرفة رأي الشريعة فيه، يتكلم الفقيه، ويحاول الكل أن يحقق مصالح الناس من دون أن يختلف مع الشريعة» (ص 59)[26] هكذا «شهد شاهد من أهلها» على صحة ما ذهب إليه المؤلف. وفي ذلك تدعيم قوي للحجاج في هذه الفقرة، ذلك أن كلام الوزير يشهد على صدق المقدمة الأولى للقياس المذكور أعلاه.

3 - 1- 1- 2- التشاور

في هذه الفقرة القصيرة، ركّز المؤلف على بيان كون مسطرة التشاور حول الخطة التي تمّت بين أعضاء الحكومة، ومن ضمنهم وزير الأوقاف، خرجت عن مسارها الطبيعي. حيث

يُفترض أن يُنقَل رأي الحكومة مجتمعةً متضامنة إلى البرلمان، مع احتمال عرضها على أنظار الملك. هذه المسطرة تمّ خرقها من قِبل وزير الأوقاف. يقول المؤلف: «وشُوِّشَ هذا المسار من طرف وزير الأوقاف الذي استبق الأحداث، وأصدر المذكرات تلو المذكرات، عن طريق المجالس التابعة لوزارته، واحدة تلو الأخرى، ثم انتقل إلى الصحافة، ثم إلى المساجد. ثم أفلت الزمام من يد الجميع، فانزلقنا من نوع حواري إلى نوع آخر: من المشاورة والمناظرة إلى التحريض والمشاحنة» (ص 62).

لدينا، بخصوص هذه الفقرة، ملاحظتان:

1 - يوجّه المؤلف أصبع الاتهام إلى وزير الأوقاف، مُحَمِّلا إياه مسؤولية عدم الانضباط لمسطرة التشاور، ما أدى إلى إفشال الحوار والنزول به من مستواه الحضاري إلى مستوى التحريض والمشاحنة، وكان ذلك سببا في تعطيل مسار التشاور حول خطة تتعلق بقضية مصيرية تَهُمُّ نصف المجتمع، بل المجتمعَ كله؛ وتهدف إلى معالجة مآسي ملايين من النساء المضطهدات. وهو نوع من الحجاج يعتمد على الرابط السببي (Le lien causal)، وهو عند بيرلمان وتيتكا من الترابطات التتابعية (Les liaisons de succession) التي تندرج ضمن الحجج المؤسَّسة على بنية الواقع، ويسميانها «الحجة النفعية» (L'argument pragmatique)، جاء في كلامهما عن أهمية هذا النوع من الحجج: «نسمي الحجة التي تمكّن من تثمين فعل أو حدث، تبعا لنتائجه الإيجابية أو السلبية «حجة نفعية». وتؤدي هذه الحجة دورا في الحجاج هو من الجوهرية بمكان، إلى درجة أن البعض أراد أن يرى فيه الترسيمة (schème) الوحيدة لمنطق أحكام القيمة: لتثمين حدثٍ ما يجب الرجوع إلى آثاره»[27]

2 - استخدم المؤلف، في الجملة المثبتة أعلاه والتي وردت في معرض هذا الاتهام، عدة عبارات قصيرة بيّن كلٍّ منها فاصلةٌ تفرض على القارئ التوقف قبل الانتقال إلى العبارة الموالية، فيتوقفَ بذلك عند كل «سيئة» من «سيئات» الوزير التي ارتكبها في حق الخطة وفي حق الحوار. والمؤلف - باستعماله لهذه العبارات القصيرة والفواصل الكثيرة - يوحي بكثرة جرائر الوزير، يؤكد ذلك فصلُ المؤلف بين أجزاءِ جملة واحدة لتصبح بواسطة الفواصل ثلاث عبارات: «وأصدر المذكرات تلو المذكرات، عن طريق المجالس التابعة لوزارته، واحدة تلو الأخرى» (ص 62).

3 - 1- 2 - المناظرة

بعد توضيحات متعلقة بتعريف المناظرة، عمد المؤلف في هذه الفقرة إلى تقديم الجوْلات التي قطعها «النظر» في الخطة، وهي جولات متلاحقة ومتداخلة:

- **الجولة الأولى**: تتمثل في النقاش - الذي دار قبل تهييء الخطة - حول المدونة؛ وكذا حول المواثيق الدولية المتعلقة بقضايا المرأة، واعتبر المؤلف أنها تشكّل المُحاوِرَ الأول للخطة.

- **الجولة الثانية**: تتمثل في الخطة نفسها، التي خص المؤلفُ المشرفين عليها بتقدير خاص، نظرا إلى أنها تستهدف أولا وأخيرا توفيرَ شروطِ الحرية والعيش الكريم للإنسان.

- **الجولة الثالثة**: وكانت «الكُرة» فيها في «ميدان» معارضي الخطة الذين أطّرت «مناظراتِهم» فكرةُ إثباتِ شرعية التمييز ضد المرأة، جاء ذلك من خلال فتاوى لجان وزارة الأوقاف وبيانات المجالس العلمية التابعة لها، التي اعتُبرت فيها بعض القضايا قطعيةً لا مجال للنقاش فيها، والتي «تجاوزت بيان دلالة النص القرآني إلى إبداء الرأي في الشؤون الاجتماعية والنفسية التي تؤُولُ إلى اختصاصات وعلوم ذات قواعد وضوابط بعيدة عمّا هو مُتاح للفقهاء، كما أصدرت أحكاما على الواقع غيرَ مؤسَّسة على دراسة ميدانية» (ص 64)؛ أي أنها تجاوزت مجال معرفتها إلى اختصاصات أخرى لا حول للفقهاء ولا قوة على فهمها وتناولها.

- **الجولة الرابعة**: كانت هذه الجولة هي مرحلة الرد على خصوم الخطة، والتي كانت غنية بدراسات ذات أبعادٍ فقهية وفلسفية واجتماعية وسياسية وتاريخية.

بعد الانتهاء من تقديم هذه الجولات، ختم المؤلف هذه الفقرة بخلاصة مفادها أن دعوى مناهضي الخطة مخالَفةَ بعضِ مقترحاتها للنصوص الشرعية تمَّ تفنيدها، مما أَرْبَكَهُمْ وزرَع البلبلة بين صفوفهم، وأدى إلى ردود فعل مختلفة عندهم؛ تراوحت بين الاختلاف، وتراجُع البعض، وتضارُب آراء البعض الآخر قبل أن يصلوا إلى الانتقال من تهمة «مخالفة النصوص» إلى التشكيك في المرجعية واعتماد الاستهواء. وبذلك «يمكن اعتبار المعترضين - يقول المؤلف - منقطعين عن المناظرة، ملزَمين بمحتوى الخطة» (ص 71). هذا الانقطاع يؤيّده رأي العلماء المسلمين في تجلّيات الخروج من المناظرة، التي وقف المؤلف عندها في القسم النظري (ص 21).

إن البناء الحجاجي لهذه الفقرة يشبه ما رأيناه في فقرة «عرض الوقائع»، والفرق بينهما أن الأولى تَعرض الأحداث بينما تعرض الثانية محتوى الخطابات.

لن نكرر ما سبق أن ذكرناه، نكتفي هنا بتوضيح بعض خصوصيات هذه الفقرة فالحجاج فيها موجَّه لهدفين:

1 - بيان أن معارضي الخطة منقطعون عن المناظرة، بل إن ما قاموا به لا يُمِتُّ إلى المناظرة بصلة.

2 - تقويض الدعامة المركزية الأولى لحجاج المعارضين للخطة؛ أي ادعاؤهم مخالفةَ بعض بنود الخطة للنصوص الشرعية.

لتحقيق ذلك قام المؤلف ببيان ما يلي:

- اكتفى المعارضون بإصدار الفتاوى، والفتوى ليست من المناظرة، فهي حُكْمٌ قطعيٌّ في قضية معينة، ينطوي ضمنا على سلطة، بينما المناظرة «حوار نقدي تعاوني محتوى وشكلا» (ص 62).

- تجاوَز هؤلاء المفتون بيانَ دلالة النص القرآني إلى مناقشة أمورٍ تتجاوز اختصاصهم، بل أصدروا أحكاما على الواقع غيرَ مؤسَّسة على دراسة ميدانية.

أما المحاولة الوحيدة لتناول المسألة فلسفيا من قبل معارضي الخطة، فهي ما ورد في مقالة الأستاذ محمد يتيم: «المقاربة حسب النوع... أصولها الفلسفية وانعكاساتها على النظام الأسري». وقد أبان المؤلف أنها مختلّة حجاجيا؛ ذلك أن الأستاذ يتيم انطلق من عرضِ منظورِ فئةٍ مغالية في فرنسا، لينزلق إلى استخلاص خلاصات تتعلق بمواقف المؤتمرات الدوليَة حولَ المرأةً، وهو تعميم غير وجيه. كما أنه استدل على زيف الحلول المتبنّاة في الغرب بـ «واقع الأسرة في المجتمعات الغربية»، كأن واقع الأسرة في المجتمعات العربية في أحسن حال، وفي ذلك ممارسة للمغالطة ؛ فتغييب واقع الأسرة في هذه المجتمعات والسكوت عنه ينطوي على نوع من الإنكار لوجود مشكلات حقيقية تعيشها هذه الأسرة، فـ «هناك قاعدة حجاجية معروفة تقول: إن الموضوعات أو الأشياء التي لا نتحدث عنها غير موجودة»[28]

إضافة إلى بيان هذا الخلل الحجاجي، وقف المؤلف عند فقرة من المقال تذكِّر بروايات الخيال العلمي (ص 65)[29]، فاعتبرها غير ملائمة لرصانة الخطاب الفلسفي وأنها هروب إلى الأمام.

في مقابل هذا الخطاب البعيد عن المناظرة والمختل حجاجيا، أبرز المؤلف الاجتهادات التي قدمها مناصرو الخطة لتفنيد ادعاءات المناهضين لها، وهي بعكس الخطاب السابق غنيةٌ ومتنوعةُ الاختصاصات، فيها الفقهي والفلسفي السوسيولوجي، وفيها التفسير السياسي والتفسير التاريخي لمواقف المعارضين، ويلاحَظ هنا أن المؤلف خصص مساحة واسعة لهذا الخطاب؛ باسطًا آراء أصحابه، إما بالتنصيص وإما بالتلخيص.

وقد حقق بذلك مجموعة من الأهداف الحجاجية:

- تفنيد ادعاء المعارضين أن بعض القضايا في الخطة وردت بخصوصها نصوص قطعية تمنع العمل بها.
- بيان أن تلك القضايا كلها هي مجال للاجتهاد.
- الكشف عن الخلفية السياسية لمناهضي الخطة من دُمى وزارة الأوقاف.
- تقديم تفسير تاريخي للموقف المضاد لبنود الخطة المتعلقة بالأحوال الشخصية؛ باعتباره موروثا عن فكر عصور الانحطاط.

هكذا، فالبناء الحجاجي في هذه الفقرة قائم على المقابلة والموازنة بين الخطاب المناهض للخطة والخطاب المناصر لها في الشق المتعلق بنقاشِ المقترحات المتعلقة بالأحوال الشخصية [30] هذه المقابلة والموازنة اتجهت إلى تحقيق الأهدافَ الحجاجية الأربعة السابقة التي تتضافر لتحقيق الهدفين الأساسين المُسطَّرين أعلاه [31].

وقد ختم المؤلف هذه الفقرة بخلاصة أكد فيها ـ كما سبقت الإشارة ـ انقطاعَ المعارضين للخطة عن المناظرة. هذه الخلاصة تقوم حجاجيا على قياس مضمر هو التالي:

ـ المعارضون توقفوا عن الحوار التعاوني وانتقلوا إلى إعاقة الحوار.

ـ إذن هم منقطعون عن المناظرة.

وواضح أن المضمر في هذا القياس هو المقدمة الأولى، وتقديرها:

ـ التوقف عن الحوار التعاوني والعمل على إعاقة الحوار انقطاع عن المناظرة.

وقد دعم المؤلف حجاجه في هذه الفقرة بأمور منها:

– ما سبق أن أشرنا إليه من فسحه مساحةً واسعة من الفقرة لآراء مناصري الخطة.

– استخدم المؤلف السخرية في ختام تحليله لمقال الأستاذ محمد يتيم، وقد سبقت الإشارة إلى أهميتها في الحجاج.

– التشديد على بعض المقاطع من نصوص المناصرين للخطة، وذلك بكتابتها بخط مضغوط، وهذه التقنية تدخل فيما يمكن تسميته بتقنيات العرض الحجاجي. فالتشديد على هذه المقاطع يُبرز أهميتها ويثير انتباه القارئ إليها. كما أنها ـ في اعتقادنا ـ تخدم مسألة «الحضور» التي سبق أن تحدثنا عنها؛ من أمثلة ذلك مقطعٌ من مقال الأستاذ إدريس حمادي الذي عنوانه «آفاق تحرير المرأة في الشريعة الإسلامية»: «نجد من الجهة الأخرى ذلك الإنسان الذي يسعى أبدا إلى أن يسلب أخاه الإنسان كرامته وحريته وبعده الإنساني باستعباده وتسخيره لخدمة أغراضه الضيقة، رائده في ذلك الأهواء والشهوات، وأداته المال والسلطة والتضليل... » (ص 67).

إن اختيار المؤلف هذا المقطع بالضبط لكي يبرزه بخط مضغوط، له بُعْدٌ حجاجي، فبالإضافة إلى إثارة انتباه المتلقي إليه والتنبيه إلى أهميته وتقوية «حضوره»، فإن من المنتظر أن يربط المتلقي النبيه بين مضمون هذه الفقرة وموقف معارضي الخطة باعتباره يقف حجر عثرة أمام مشروع يهدف إلى تحرير الإنسان.

ـ ختم المؤلف بيانه للخللٍ الحجاجي في مقالة الأستاذ يتيم بجملتين ذاتي صيغة توجيهٍ استفهامية: «ولعله لم يفكر هذه اللحظة في واقع الأسرة في العالم الإسلامي، ونسي ما قال عنها منذ لحظة: فهل هي الأخرى حجة على الخيار الإسلامي؟! الله أعلم بما يفكر فيه «الفلاسفة» حين ينطلقون من الدين؟» (ص 65).

وصيغة التوجيه الاستفهامية ذات بعد حجاجي مهم، يقول بيرلمان وتيتكا عن مفعولها الحجاجي: «[صيغة التوجيه] الاستفهامية نمط ذو أهمية بلاغية رفيعة. إن السؤال يفترض وجود أمرٍ يستند عليه، ويوحي بأن هناك اتفاقا على وجود هذا الأمر» [32] وينضاف إلى ذلك ما تحمله هذه الجملة من نبرة السخرية.

3- 2- الاستهواء

إذا كان المؤلف - في الفقرات السابقة - قد توجّهَ بالخصوص إلى الطرف الأول من الحركة المناهضة للخطة والذي تزعّمته وزارة الأوقاف ومن يدور في فلكها، فإنه في هذه الفقرة سيركز في الأساس على الطرف الثاني من هذه الحركة، وهو المتمثل في الحركات الأصولية. وسيستهدف حجاجه تقويض الدعامة الحجاجية الثانية التي اعتمد عليها الخطاب المناهض للخطة، وهي: «اعتماد المرجعية الغربية». وقد اتبع الخطوات التالية:

1 – بدأ بتحديد المقصود بمصطلح «الاستهواء» (33)، وخصص جزءا من هذه الفقرة للاستمالة والاستدراج ضَمّنه مجموعة من النصوص.

2 – بعد ذلك توقف عند الخطاب الإقماعي (من القمع) الذي جاء تحت عنوان: «العنف اللغوي... المحرض والضحية والسُّلَط الخفية». وقد خصصه لفضح «الخطباء» و«الشيوخ» الذين يؤجِّجون نار التطرف ويشحنون الناس، خصوصا الشباب، بالأفكار الظلامية التي تكفّر المجتمع وتدعو إلى الإرهاب، زاجّين بذلك «شبابا في مقتبل العمر في مغامرات لا قِبَلَ لهم بها»، في الوقت الذي يُفلتون هم «بالحوالات والإكراميات الظاهرة والخفية» (ص 73).

وقد استخدم المؤلف في هذه الفقرة مجموعة من التقنيات الحجاجية منها:

– حجة الربط بين الشخص وأعماله، وهي عند بيرلمان وتيتكا من الحجج الاتصالية المؤسَّسة على بنية الواقع، وأهمية هذه الحجة تكمن في أن أعمال الشخص تؤدي دورا كبيرا في نظرتنا إلى شخصه، ومن شأن أعمال الشخص أن تغيِّر تصورنا له، وبالتالي موقفنا منه.

– استشهد المؤلف بتصريح لأحد العلماء غيرِ المستفيدين ماديا، يكشف فيه عن التعامل المادي المشبوه داخل «رابطة علَماء المغرب»، وقدَ وجّهه المؤلف توجيها قويا نحو خلاصة أساسية هي: «وراء كل عنف لغوي يتكئ على المطلق مالٌ يحتاج إلى تبييض» (ص 75).

- اعتبر المؤلف أن هذا النوع من الخطاب ليس مما يمكن تحليله ضمن دائرة الخطاب الإقناعي، بل يدخل تحت سلطة القضاء، واعتبر أن كلامه بهذا الصدد يأتي في إطار التناصح، بحيث جعل كلَّ كلامه في هذه الفقرة بمنزلة تقديم للنصيحة؛ والنصيحة - في نظرنا – تتضمن، حجاجيا، توجيها بأن المقصود بالنصيحة يمارس سلوكا يتطلب التقويم، فهي تضعه في موقع المذنب أو القاصر أو المنحرف... إضافة إلى أنها تتراجع به إلى موقعٍ دون موقع الناصح الذي يتصدر هنا الموقع الأول.

ونعتقد أن هذه الفقرة تشكّل «ضربات المعول الأولى» الموجَّهة إلى تحطيم الركيزة الثانية للخطاب المناهض للخطة (اعتماد المرجعية الغربية)، باعتبار أن المؤلف يضع المتلقي أمام صورة سلبية لمروّجي هذا الخطاب.

3 - انتقل المؤلف بعد ذلك إلى تقويض تلك الركيزة، وذلك ببيان خلفيات الاتهام باعتماد المرجعية الغربية وأبعاده، خصوصا أبعادَه السيكولوجية، والعنوان في هذا الإطار له دلالته «أَمْلَكَةُ الذات وأَشْطَنَةُ الآخر». وقد اتبع المؤلف في حجاجه الخطوات التالية:

أ - ردُّ تهمة «اعتماد المرجعية الغربية» إلى الثنائية الضدية: الأنا/الآخر، التي من شأنها أن تسوق إلى «القوقعة والتجرثم»؛ يقول المؤلف: «تهيمن في كل مَعبر حضاري مجموعة من القيم يدافع عنها المجتمع، ولشدة التركيز عليها وتكرارها تتحول إلى «حاويات» تُهرَّب داخلها المفاهيم، من ذلك هيمنة مفهوم «الأصالة» و«التبعية» و«الأنا» و«الآخر» في مواجهة التحدي الحضاري الحديث لواقع التخلف العربي الإسلامي، والخطير في المسألة هو الوقوعُ في القوقعة والتجرثم.

فالأصالة تترجَم بـ «أنا» والتبعية بـ «الآخر»، فكل ما ينتمي إلى الأنا أصيل ومشروع، وكل ما ينتمي إلى الآخر تبعيةٌ واغتراب» (ص 75و76).

ب - بيّن المؤلف، بعد ذلك، أن هذه الثنائية التي تحكم منطق الأصوليين هي الستار نفسه الذي تستّرت به القوى التي هيمنت على المغرب بعد الاستقلال واتخذتها مطيةً للهيمنة والاستبداد، فأصبحنا مستعمَرين في بلدنا. وأكد أنه تحت هذا الغطاء تم ارتكاب الجرائم التي عرفها مغرب ما بعد الاستقلال. مؤكدا هذا المعنى بقول الشاعر: «وعِشنا في مَواطننا عبيدا».

ج - ثم فنّد ادعاء معارضي الخطة أن المؤتمرات الدولية المنعقدة حول قضية المرأة إنما تحركها الولايات المتحدة الأمريكية، وأنها مؤتمرات إمبريالية شيوعية صهيونية (أو يهودية) مسيحية، وذلك بالتذكير بأن هذه المؤتمرات شاركت فيها شعوب كبرى ذات حضارات عريقة لا علاقة تربطها لا عرقيا ولا دينيا باليهود والنصارى، كالهند والصين، وذلك فضلا عن أن الولايات المتحدة الأمريكية لم تصادق على كثير من المعاهدات، وأن منظمات حقوق الإنسان تناضل لإرغامها على ذلك.

د - بعد ذلك، أكد المؤلف أن ثنائية الأنا/الآخر تتحول بفعل ضحالة ثقافة المروجين لهذا الخطاب وافتقارهم إلى حسّ تاريخي، إلى مجرد ثنائية سيكولوجية. ولذلك ستنشق، بسبب تلك الضحالة، على نفسها فينقسم «الأنا» نفسه إلى: «الأنا» الخالص المخلص، و«الآخر» الجاحد التابع. هكذا تصبح هذه الثنائية عاهة سيكولوجية، يحوّلها ضعف الحس النقدي والفهم التاريخي إلى نار «تحرق الحس الوطني والإنساني»، و«إلى أيديولوجية من الصنف الذي سمح بوجود «تازمامرت»[34] وأخواتها، ووجود «ثابت»[35]، وإخوانه (من الرضاعة)» (ص 77و78).

هـ - أوضح المؤلف أن من جملة ما يمكن أن تجر إليه هذه السيكولوجية المريضة: إصدار حكمين مختلفين في واقعة واحدة، ورفض كل ما يأتي من الآخر، حتى لو كان قِيَما سامية

لا يرفضها الشرع، وتكفير الخصوم، والانغلاق والقوقعة، وقبول ما يأتي من الذات من دون فحص أو نقد.

إن الهدف الحجاجي من هذه الفقرة هو بيان إفلاس تهمة «اعتماد المرجعية الغربية»، وذلك بدحض ما أحاط باستخدامها من مزايدات من جهة، وكشف البعد السيكولوجي المَرَضيّ لهذا الادعاء وبيان عواقبه الخطيرة من جهة أخرى.

ولعل أهم ما يلاحظ في هذه الفقرة من ناحية التقنية الحجاجية هو تقنية التراكم والإلحاح [36] La technique de l'accumulation et de l'insistance، والمقصود بها مراكمة المعلومات حول موضوع واحد، وكثرة الإشارات إلى دقائقه وتفاصيله وجزئياته، واعتماد التكرار فيه، وذلك بهدف تقوية حضوره في ذهن المتلقي. وقد مارس المؤلف ذلك بخصوص ثنائية الأنا/الآخر، فقد كرر المؤلف لفظتي «الأنا» و«الآخر» أكثر من ثلاث عشرة مرة، وفي كل مرة يعود إليها يذكر تفاصيل جديدة تتعلق بموضوعها، ومعلوم أن الاستفاضة طويلا في موضوع ما لبيان دلالته وأهميته تزيد من درجة «حضوره» في وعي المتلقي. وقد نجح المؤلف في تقوية حضور هذه الثنائية بواسطة ما ذكرناه من تكرار وذكر للدقائق والتفاصيل، وكذلك - وبالأساس - بنقل هذه الثنائية من التجريد إلى التجسيد، وذلك بتجسيد هذه الثنائية بواسطة بيان تجلياتها في أقوال بعض الخطباء المناهضين للخطة، والإشارة إلى بعض الوقائع التاريخية، وهذه العملية إذ تساعد على تقوية «الحضور»، فهي - في الوقت نفسه - تساعد على التأثير في وجدان المتلقي؛ فـ «من أجل خلق الانفعال لا بدّ من التخصيص .(Spécification) فالمفاهيم العامة والتصورات المجردة قلما تؤثر في المخيلة»[37].

وقد دعم المؤلف ذلك بمجموعة أمور منها:

- استخدام الألفاظ المحسوسة لتجسيد المقصود بـ «الأنا» و«الآخر» (الشرق - الغرب، العربي الإسلامي، الغربي المسيحي...).

- لإبراز العواقب الخطيرة لهذه الثنائية، استعمل ألفاظا ذات وقع قوي على المتلقي: (دعونا نذبح «إخواننا» - عند هذه القمة من الهذيان - استلاب نضال الشعوب - أصبحنا مستعمرين في أوطاننا - «عشنا في مواطننا عبيدا» - هستيريا القتل - جَلَبَ على العالم حروبا - انتهت بالوبال على الجميع...). وفي هذا الإطار استخدم كلمات أو عبارات تحيل المتلقي - خصوصا المغربي - على أحداث مرتبطة في ذاكرته بالرعب، وعلى سنواتِ الرصاص التي عاشها المغرب في الأمس القريب (تازمامرت - الكوميسير ثابت - عدم التدخل في الشؤون الداخلية). ومعلوم أن الألفاظ تخضع في الحجاج للاختيار، فالترادف - في ميدان الحجاج - لا معنى له. إن استعمال ألفاظٍ بعينها يخضع للهدف الذي يتوخاه الخطيب.

4 - بعد هذه الفقرة، سوف يباشر المؤلف تحليل نماذجَ من الخطاب المعارض للخطة ليكشف ما فيها من استهواء ومغالطة وانزلاق نحو متاهات العنف، وذلك وفق الترتيب التالي: إيهام الشمول وإنكار الواقع - ركوب الغموض - التهويل والكيد - تغييب المحتوى - صرف النظر.

وقد استهدف المؤلف باختياره لهذه النماذج ـ إضافة إلى الهدف الرئيس الذي هو بيان تهافت خطاب المعارضين واعتمادهم الاستهواء والمغالطة ـ تفنيدَ مجموعة من الادعاءات التي رَوّج لها معارضو الخطة. ومن هذه الادعاءات:

ـ إجماع المغاربة على رفض الخطة.

ـ إجماع العلماء على رفض الخطة.

ـ عدم استغلال المساجد في التعبئة ضد الخطة.

ـ اعتبار اعتماد المرجعية الغربية تهمةً وفضيحة.

ـ الخلط بين حق الرجل في الطلاق وحق المرأة في طلب الطلاق.

ـ الربط بين العنوسة ورفع سن الزواج.

ـ تقوية الوازع الديني والأخلاقي أنجع وأسبق من تغيير القوانين.

كما استهدف تأكيد ما يلي:

ـ ضعف الرقابة العقلية على الأهواء عند بعض أقطاب الحركة المناهضة للخطة.

ـ عدم التزامهم الأمانة في نقل الأحداث.

ـ التعامل مع المنتظم الدولي والتلاؤم مع مقتضيات القرارات الدولية أمرٌ تتطلبه الحكمة وبُعد النظر السياسي.

ـ بعض سلوكات وخطابات المعارضين تلتقي مع القوى الرجعية في محاولة ضرب التوافق بين الأحزاب الوطنية الديموقراطية والمؤسسة الملكية، ذلك التوافق الذي أعطى حكومة التناوب، وفتح الباب أمام إصلاحات كانت ضرورية لإنقاذ المغرب من «السكتة القلبية».

وقد اتبع المؤلف لتحقيق ما سبق الخطوات التالية:

1 - عرض نص كلام معارضي الخطة.

2 - كشف الخلل الحجاجي فيه.

3 - التعليق عليه.

وفي التعليق كان المؤلف يكشف عن المغالطات التي تحتوي عليها تلك النصوص، وما فيها من مخالفة للواقع وضحكٍ على ذقون الناس.

وقد استخدم في هذه التعليقات صيغة التوجيه الإثباتي في الغالب، غير أنه وظّف أحيانا صيغة التوجيه الاستفهامي مدعَّمة بالسخرية؛ ومن العبارات الدالة في هذا الإطار:

- «ولكن المؤسسة قد تضيق بـ «الخوارج»، فما بالها تضيق بأهل الدار: حكومة التناوب؟» (ص 84).

- «فأي سيكولوجية هذه التي تجد في الإجراءات التدبيرية «فضيحة» ؟» (ص 85).

ومن نماذج السخرية:

- «وقانا الله وإياكم من الفضائح الحقيقية التي وقع فيها «إخواننا» و«إخوانكم» في أفغانستان والجزائر. تلك الفضائح التي ارتُكبت باسم الإسلام، وصارت، مع الأسف، «شاهدا» على «غائب» أعداء المرأة: وما سيمارسونه فعلا عند التمكن من السلطة» (ص 85).

- «فالأساسي هنا هو لفظة «صالِح»[38]، التي يراد منها الإيحاء بأن ما أُعطي للمرأة أقوى مما أعطي للرجل. فالميزان مائل لمصلحتها وفق «موازين» الشيخ الزمزمي، التي لا ترى أن الحرية توزن بميزان الذهب لا بميزان «الكرعة»: «زايد ناقص»» (ص 87 و88).

ولا تخفى - كما سبقت الإشارة - النجاعة الحجاجية لمثل هذه الصيغ.

وقد عمد المؤلف في بعض هذه التعليقات - بعد بيان المغالطات والأغاليط - إلى تفسير هذه السلوكات، رادّا إياها إلى «حالة سيكولوجية مضطربة» و«ضعف الرقابة العقلية على الأهواء» (ص 80)، أو إلى «غياب الحس النقدي» و«التعود على مخاطبة جمهورٍ مفروض فيه (أو عليه) ألا يردّ كلام الخطيب» (ص 88).

وتلك تقنيةٌ تُستخدم لتوسيع الحجاج، ودعم حجة سابقة، وغالبا ما تُستعمل بعد الكشف عن أخطاء الخصم؛ يقول بيرلمان بهذا الخصوص: «في ظروف أخرى، قد يأتي حجاج ثانٍ ليدعم الأول. وهكذا وبعد إبراز غلط الخصم، وكونِه خلط الواقع مع الظاهر، نعمل على تفسير مأتى هذا الغلط أو الوهم، بالاستناد إلى الأهواء والمصالح والخيال أو الأحكام المسبقة التي تدخلت في تكوين حكمه»[39].

خاتمة

انطلاقا مما سبق، يمكن القول إن الأساس الحجاجي العام لهذا المبحث، هو أن الخطاب المعارض للخطة خرَق قواعد الحوار، وأن أكثره يوجد خارج دائرته: دائرة الممكن في تدبير الاختلاف، وينزلق إلى خارج الدائرة؛ حيث المطلقات وما يرافقها من «تقوقع وتجرثم» ورفض للآخر. من هنا فهذا الخطاب لا يمت إلى الحوار بصلة؛ فهو لا ينتمي لا إلى المناظرة ولا إلى المشاورة، وإن كان بعضه استهواء، فإن أغلبه ينزلق نحو متاهات العنف.

إضافة إلى ذلك عمل المؤلف على إبطال تهمتي «مخالفة النصوص الشرعية» و«اعتماد المرجعية الغربية» اللتين اعتمد عليهما معارضو الخطة بهدف إفشالها.

وإذا كان من غير الممكن التحقق من أن المؤلف نجح في إقناع المتلقي بذلك (إذ إن ذلك يتطلب إحصاءً لمواقف القراء. ومع ذلك ففي عمل المؤلف من التماسك النصي وسلامة

الحجة وقوة العبارة ما يجعلنا نرجّح ذلك)، فإن المؤكد أنه قد نجح في بيان تهافت هذا الخطاب وما أحاط به من مغالطات ومهاترات دون مستوى ما تقتضيه خطةٌ، تطمح إلى تخليص الملايين من أبناء شعبنا من الفقر والتخلف، من تعامل حضاري وروح إيجابية. وأبان عن كفاءة ومراس في ممارسة الحجاج، يساعده في ذلك اطلاعه الواسع على مصنفات الخطاب الإقناعي وثقافته الواسعة.

وإن كان من كلمة أخيرة، فهي أن هذا المبحث، بل الكتاب كله، هو مساهمة في تفعيل دور البلاغة، للنزول بالبلاغة من برج التنظير إلى مجال الخطاب التداولي الذي تعرفه الساحة السياسية في وقتنا الراهن، إنه محاولة لجعل البلاغة تنفتح على الواقع فتفعل فيه، وذلك بالتحليل النقدي للخطاب السائد، من أجل بيان آلياته وكشف أغاليطه و«إزالة الأوراق الميتة التي تغطي فخاخه المنصوبة في كل جانب» (ص94)، وفضح أساليب المغالطة والضحك على ذقون المتلقين، وذلك لمساعدة القارئ على الوعي بهذه الأساليب و«تكوين مناعة ذاتية تجعله يكتشف الخدع ويعامل أصحابها بنقيض قصدهم، ويرد كيدهم في نحرهم» (ص 94).

هكذا يندرج هذا الكتاب في إطار عمل حضاري نضالي، ينبغي للمختصين في البلاغة أن ينخرطوا فيه في هذا الظرف التاريخي، وقد أشار المؤلف في تقديم الكتاب إلى ما عرفته هذه المرحلة التاريخية من تطورات تضع على كاهل المثقفين، خصوصا المهتمين بنظرية الخطاب، مسؤولية جسيمة. فهناك، من جهة، ما يعرفه المغرب من تطورات في مجال الديموقراطية وحقوق الإنسان، مازالت في طور الجنينية، وبالتالي لاتزال في حاجة إلى الحماية وإلى الدفع بها إلى الأمام، صونا لها من الرِّدة والانتكاس. وهناك - من جهة أخرى - الثورة الإعلامية التي يعرفها العالم والتي أعطت مجموعة كبيرة من الفضائيات العربية التي تبث برامجَ وحواراتٍ طابعُها المهيمن هو «السعي الحثيث بكل الوسائل، لتأويل الماضي الوطني والقومي والديني، وتقويم التجارب الماضية، لمصلحة أطروحات سياسية صريحة حينا، وضمنية أحيانا. وفي عملية التأويل هذه تُمارَس كل الانزلاقات الخطابية» (ص 6) التي يقف أمامها المواطن العربي مستهلكا فقط من دون أي مناعة أو قدرة على كشف الخدع والأضاليل. ينضاف إلى ذلك هذا الركام من الصحف والمجلات التي أصبحت تملأ الأكشاك، من صحف الرصيف إلى ما يسمى الصحافة المستقلة، مرورا بالصحافة الحزبية، التي يعتمد أغلبها الإثارة واللعب على عواطف الناس، من دون اعتبار ولا احترام للحقيقة. وفي ذلك إفساد للمواطنين، وبالتالي إفساد للديموقراطية، باعتبارها نظاما تخضع الاختيارات المصيرية فيه للرأي العام عند المواطنين.

من هنا يكتسي التحليل البلاغي لهذا الخطاب أهمية قصوى، ويصبح من الضروري أن تتدخل البلاغة لتحديد الضوابط والقواعد الكفيلة برسم حدود التخاطب المسؤول والمعقول الذي يسيِر بالمجتمع في الاتجاه الإيجابي، حافظا للمكتسبات وحريصا على تحقيق مكتسبات جديدة.

الهوامش

1. العمري (محمد)، دائرة الحوار ومزالق العنف، أفريقيا الشرق، 2002، ص 11، (سنكتفي، للإحالة على هذا الكتاب بوضع رقم الصفحة بين قوسين في المتن، وذلك لكثرة الاستشهادات المقتطفة منه).
2. «الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية»، مشروع طموح قدمته حكومة الأستاذ عبدالرحمن اليوسفي (حكومة التناوب) سنة 1999، كان يهدف إلى النهوض بأوضاع المرأة في مجال التعليم ومحو الأمية، ومجال الصحة؛ خصوصا الصحة الإنجابية، ومجال إدماج المرأة في النشاط الاقتصادي، ومجال تعزيز المكانة القانونية والسياسية للمرأة. وقد لقيت الخطة دعما كبيرا من القوى الديموقراطية وجمعيات المجتمع المدني، خصوصا الجمعيات الحقوقية والنسائية. لكنها ووجهت بمعارضة قوية كان أقطابها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ومن يدور في فلكها من جهة، والحركات الإسلامية بمختلف أطيافها من جهة أخرى. وذلك بمبرر أنها تستهدف الإسلام في شقها المتعلق بمدونة الأحوال الشخصية، وأنها جزء من مخطط أجنبي يرمي إلى فرض النموذج الغربي العلماني في العلاقات الاجتماعية والأسرية. وامتد الصراع بين الطرفين إلى الشارع، حيث نظم المؤيدون مسيرة في مدينة الرباط، قابلها المعارضون بتنظيم مسيرة أخرى بمدينة الدار البيضاء. وقد انتهى هذا الصراع بتحكيم ملكي تكونت من خلاله لجنة من العلماء والخبراء والفعاليات النسائية والحقوقية تمخضت عن عملها «مدونة الأسرة» التي قدمها الملك في البرلمان يوم 10أكتوبر 2003، وصُوِّت عليها بالإجماع. وهي، عمليا، تطبيق لبنود الخطة الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، فيما يتعلق منها بتعديل مدونة الأحوال الشخصية.
3. لسان العرب، مادة «عنت».
4. المعجم الوسيط، مادة «غلط».
5. لسان العرب، مادة «غلط».
6. العمري (محمد)، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986، ص 108.
7. Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique, Editions de l'Université de Bruxelles, 3ème éd., Belgique, p213.
8. المرجع نفسه، ص 207.
9. Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 223
10. نذكر بالمناسبة أن الخطة وضعت لنفسها الأهداف التالية: ضمان مشاركة فعلية ودائمة للنساء في التعليم والتكوين.
   - النهوض بالصحة الإنجابية وتحسين الوضعية الصحية للنساء.
   - ضمان مشاركة عادلة ودائمة للنساء في التنمية الاقتصادية.
   - تعزيز الأهلية القانونية للنساء ومحاربة العنف ضدهن.
   - تعزيز السلطة السياسية للنساء وتشجيع وصولهن إلى مراكز اتخاذ القرار.
   - وضع آليات مؤسساتية خاصة بالنساء (عن: مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية. موجز، كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة، 1999، ص (9).
11. الولي (محمد)، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، الرباط، 2005، ص 57 و58.
12. نعتقد أن المقصود هو التالي: «الإخوة الأعداء»: غاضبون في صفوف حزب الاتحاد الاشتراكي، «الخصوم الأعداء»: حزب الاستقلال، «الأعداء الأعداء»: الأحزاب الإدارية.

13 صولة (عبدالله)، «الحجاج، أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال: مصنف في الحجاج ـ الخطابة الجديدة لبيرلمان وتتيكا»، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، تحت إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.، ص 316.

14 المرجع نفسه، ص 316.

15 أسّس مناهضو الخطة جمعية تحت اسم «منظمة تجديد الوعي النسائي».

16 انظر:

in communications 8. Perelman (Ch.) et« introduction à l'analyse structurale du récit»Barthes (R),

17 Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 160

18 المرجع نفسه، ص 154. والتشديد منا.

19 المرجع نفسه، ص 155.

20 Perelman (Ch.), L'empire Rhétorique. Rhétorique et argumentation, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977, p. 4.

21 الدريئة: لوحة التصويب.

22 بارت (رولان)، البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم: عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك، 1994، ص 145.

23 الولي (محمد)، «من بلاغة الحجاج إلى بلاغة المحسنات»، فكر ونقد، السنة 1، ع 8، أبريل 1998، ص 128.

24 Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 276

25 المرجع نفسه، ص 276.

26 عن الصحيفة، ع 68، ص 5.

27 Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 358 .

28 الولي (محمد)، «الموضوعات الحجاجية الكبرى»، علامات، ع 19، 2003، ص 132.

29 جاء في هذه الفقرة: «وليس ببعيد ذلك اليوم الذي سنسمع فيه عن المناصفة في القيام بأعباء الحمل... أو المناصفة في الأدوار الجنسية... ».

30 نذكر بالمناسبة بعضها: رفع سن الزواج إلى 18سنة، جعل الوصاية في الزواج ثانوية بالنسبة إلى الراشدات، حذف التطليق وإقرار الطلاق القضائي، حذف تعدد الزوجات واقتراح حالات استثنائية وفق تقدير القاضي وبموافقة الزوجة الأولى.... (عن «مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية، موجز»، ص (47).

31 انظر ص 20 من هذه الدراسة.

32 Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p.214

33 يقول المؤلف بهذا الخصوص: «حاولنا أن نجد كلمة تستوعب ما لا يستوعبه الاستعلام والتشاور والمنازعة الحجاجية المحتكمة إلى العقل والمسلمات المشتركة للطرفين، حيث يسود التعاون موقفا أو منهجا، (...) واستقر رأينا، بعد تأمل، على كلمة «استهواء»، من الهوى، أي الميل النفسي في مقابل اتباع العقل والعرف» ص(71).

34 «تازمامرت»: معتقل سري أُقبر فيه العسكريون المشاركون في المحاولتين الانقلابيتين ضد النظام الملكي بالمغرب سنتي 1971 و1972، في ظروف إنسانية فظيعة، وذلك لمدة 18 سنة، توفي في أثنائها العديد منهم. وقد سجل عدد من الناجين من أهواله مذكرات، من بينهم أحمد المرزوقي (الزنزانة رقم (10)، ومحمد الرايس (تازمامرت).

35 ثابت أو «الكوميسير ثابت»: عميد شرطة بجهاز الاستعلامات العامة بمدينة الدار البيضاء، كان يستغل سلطته في اغتصاب النساء وممارسة شذوذه عليهن بشكل عنيف ووحشي (اعتدى على ما يقارب 500 امرأة وفتاة قاصر). حكم عليه بالإعدام في مارس 1993.

36 Pereleman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 195.

37 Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 198.

38 يعلق المؤلف هنا على مقال للشيخ الزمزمي (وقد كان من أشد معارضي الخطة) مما جاء فيه: «وللطلاق في الإسلام أربع أحوال: ثلاث منها لمصلحة المرأة، وواحدة للرجل، هي التي يملك فيه حق الاختيار» (دائرة الحوار)، ص87.

39 Perelman (Ch.) et Tyteca (O.), Traité de l'argumentation, p. 158.

المصادر والمراجع

أ - المصادر

- العمري (محمد)، دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعنات والمغالطة، مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق، الدارالبيضاء، 2002.

ب - المراجع العربية

- العمري (محمد)، في بلاغة الخطاب الإقناعي، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1986.
- الولي (محمد)، الاستعارة في محطات يونانية وعربية وغربية، منشورات دار الأمان، 2005.
- بارت (رولان)، البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم: عبدالكبير الشرقاوي، نشر الفنك، 1994.
- مشروع خطة العمل الوطنية لإدماج المرأة في التنمية. موجز، كتابة الدولة المكلفة بالرعاية الاجتماعية والأسرة والطفولة، 1999.
- حافظ إسماعيلي علوي (إعداد وتقديم)، الحجاج مفهومه ومجالاته، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.

ج - المراجع الفرنسية

- Perelman (Ch.) - Olbrechts-Tyteca (L.), Traité de l'argumentation. la nouvelle Rhétorique, éditions de l'université de Bruxelles, 3ème ed., Belgique, 1976.
- Perelman (Ch.), L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1977.

د - المقالات

- الولي (محمد)، «الموضوعات الحجاجية الكبرى»، علامات، ع19، 2003.
- «من بلاغة الحجاج إلى بلاغة المحسنات»، فكر ونقد، السنة 1، ع8، أبريل 1998.
- صولة (عبدالله)، «الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج - الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا»، ضمن كتاب: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، د.ت.

الاستدلال الحجاجي التداولي وآليات اشتغاله

د. رضوان الرقبي (*)

تقديم:

لقد أخذت بحوث البلاغة الجديدة تنمو منذ نهاية عقد الخمسينيات حتى الآن عبر ثلاثة آفاق متجاورة ومتتالية، وإن كانت متباينة في أهدافها وبرامجها، ولا تتعلق هذه الآفاق بالاتجاهات الداخلية للدراسات البلاغية الجديدة فقط، بل تمثل طرائق مختلفة في منظور التجديد وأدواته المنهجية. وقد كانت على النحو التالي[1]:

الاتجاه الأول: مع بيرلمان 1958 Perelman، من خلال كتابه «مصنف في الحجاج: البلاغة الجديدة». ويعتمد هذا الكتاب على محاولة لإعادة تأسيس البرهان أو المحاجة الاستدلالية، باعتباره تحديدا منطقيا بالمفهوم الواسع، كتقنية خاصة ومتميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد، وامتداداته إلى بقية مجالات الخطاب المعاصر.

الاتجاه الثاني: تمثله البلاغة الجديدة التي وُلدت في أحضان البنيوية، وتتمثل جدتها في أنها تقوم في مقابل التقاليد المدرسية للبلاغة الفيلولوجية. ويمثلها جماعة ممن أطلق عليهم البلاغيون الجدد، معظمهم من فرنسا، مثل جيرار جنيت وجان كوهن وتودوروف.

الاتجاه الثالث: أتى بمنهج وظيفي مجاوز للاتجاه البنيوي، ومعتمد على التداولية والسيميائيات، إلى درجة أن أحد البنيويين ـ تودوروف 1979 ـ اعترف بأن السيميائيات يمكن أن تُفهم باعتبارها بلاغة معاصرة.

(*) باحث في البلاغة والتداوليات – مكتبة الرشاد، تابونت، ترميكت، ورزازات، المملكة المغربية.

1 - الحجاج أو عمود البلاغة بين التصورين التقليدي والتداولي

اهتم محللو الخطاب داخل نظرية التواصل بالجانب البلاغي والجانب الخطابي بصفة عامة، لما له من حضور فعال في كل نشاط إنساني، سواء تعلق الأمر بإنتاج الفكر أو بممارسته؛ ممارسة تتجه بالأساس إلى الآخر. لأن الإنسان لا يفكر أو يتفلسف أو يكتب أدبا أو غيره بمعزل عن العالم، إنه في تواصل مستمر وفعال مع محيطه الخارجي، وما يحتويه من مؤثرات ومحفزات وإكراهات، أو ما يطرحه من أسئلة وإشكالات وافتراضات... ومن هنا يدخل الجانب البلاغي كآلية رئيسة في تشكيل الخطاب لتحقيق تواصل مميز ومثمر بين الناس.

كل هذا يكشف عن المكانة المهمة التي تحتلها البلاغة في العالم المحيط بنا؛ فهي تُوجَد خارج المدرسة والجامعة، لتحضر في التلفاز والإشهار والرسم والسياسة والمواعظ الدينية ومؤسسات الثقافة ومناهج العلوم... وهلم جرا، فلا يكاد أي خطاب يخلو منها، إلى درجة تجعلنا نُعرِّف الإنسان بأنه حيوان بلاغي[2].

وقد كان من نتائج هذا التطور الذي عرفته البلاغة أن:

- تحولت البلاغة إلى علم مستقبلي، حيث صارت تنزع إلى أن تصبح علما واسعا للمجتمع، فهي لم تعد علما خاصا بالخطاب، بل صارت علما لكل الخطابات.

- كان الانتقال من الرغبة في استنتاج الخطاب إلى دراسة خصوصياته، أي أنها تخلت عن نزعتها المعيارية المتمثلة في فرض القواعد لتهتم برصد الوقائع[3].

وإذا كنا قد ركزنا في هذا الباب على الحجاج، واعتبرنا أن دراسة الحجاج في الخطاب هي شأن التداولية، فان لهذا التركيز ما يبرره، إذ نجد الخطاب الحجاجي يخضع ظاهريا وباطنيا لقواعد وشروط القول والتلقي. ما يعني انتماء القول أو النص الحجاجي إلى مجال التداوليات التي تحاول الإجابة عن عدد من الأسئلة من قبيل:

من يتكلم؟ وإلى من يتكلم؟

ماذا نقول بالضبط حين نتكلم؟

ما مصدر التشويش والإيضاح؟

كيف نتكلم بشيء ونريد قول شيء آخر؟

وتستدعي الإجابة عن هذه الأسئلة استحضار مقاصد التخاطب وأفعال اللغة، بعديها المقالي والمقامي والتداولي. ونجد ارتباط الخطاب الحجاجي بالبعد التداولي على عدة مستويات، ذلك أن الحجاج يعتبر ظاهرة متجسدة في الخطاب وبه يتحقق، فهو متلبس بألبسة لسانية وأسلوبية، على أساس أننا إذا أردنا رصد الصور الأسلوبية في الخطاب الحجاجي

أو الصور البنائية الاستدلالية؛ فإننا مبدئيا سنكون بصدد أفعال كلامية لها مرجعية مقالية ومقامية مشتركة بين المتكلم والمستمع، أو بين المخاطِب والمخاطَب.

وتعود أهمية الحجاج في الدراسات المعاصرة إلى العودة القوية للبلاغة تحت تسمية البلاغة الجديدة، حيث ركزت على جانبين هما البيان والحجاج، كوسيلة أساسية من وسائل الإقناع.(*)

ولعل في اختلاف مستويات التلقي ما يؤكد الصفة الحجاجية للخطاب البلاغي، وذلك يجعل أي قول مدعم صالحا أو مقبولا بمختلف الوسائل، ومن خلال مختلف الصيغ اللغوية، إذا اعتبرنا أن هذه الصيغ هي أفعال كلام تمارس وظيفة التأثير من خلال قوتها الكلامية، التي تتجلى بدورها من خلال طرائق منطقية في البناء والربط والعلاقات الاستدلالية التي يمثل الحجاج أبرز مظاهرها.

إن الفعالية الحجاجية، باعتبارها فعالية خطابية، لا تظهر وتتجسم لغويا إلا بمهارات أسلوبية وتأثيرات بلاغية، فهذه العوامل تخضع للشروط الإبداعية والابتكارية، باعتبارها متطلبات جمالية وألبسة يتلبسها مسار الحجاج وعلاقاته الداخلية. هكذا تتفاوت قيمة هذه العوامل من نص حجاجي إلى نص آخر، فالأساليب ومهارات البيان والتبيين تقوي الحجج وتزيد من فعاليتها، أي تعمل لمصلحة التأثير والإقناع، لذلك يمكن النظر إليها كظواهر أدبية وخطابية قائمة الذات، كما يمكن النظر إليها في علاقتها بأدوارها الحجاجية وقيمتها الإقناعية.

وإذا كان الحجاج البلاغي قد تعدى نطاق الخطابة، ليجد مكانته المنهجية في مجال العلوم والكتابة، فإنه مع ذلك قد بقي محتفظا بخصائصه الأصلية: كسب تأييد المتلقي في شأن قضية أو فعل مرغوب فيه من جهة، ثم إقناع ذلك المتلقي عن طريق إشباع مشاعره وفكره معا حتى يتقبل ويوافق على القضية أو الفعل[4].

إن الاعتماد على عدة بلاغية لممارسة التأثير في المتلقي وإقناعه وإخضاعه لسلطة الخطاب؛ كل نص/ خطاب؛ هو بشكل ما بلاغة. أي إنه يملك وظيفة تأثيرية، ذلك أن «البلاغة تمثل منهجا للفهم النصي مرجعه التأثير، وعندما نفكر وفق المفاهيم البلاغية فإننا ننظر مبدئيا إلى النص من زاوية المستمع/القارئ، ونجعله تابعا لمقصدية الأثر[5].

(*) إن البعد الحجاجي للبلاغة يعود في الأساس إلى التعريفات القديمة المقدمة للبلاغة بكونها فنا للإقناع، حيث عرفها أرسطو بأنها: فن استخلاص من كل موضوع درجة الإقناع التي يحتويها، أو هي: القدرة على كشف نظري لما يمكن أن يكون في كل حالة خالصا للإقناع... باعتبار البلاغة تدرس السبل المؤدية إلى الإقناع. ينظر قراءة جديدة للبلاغة رولان بارت، ص 5 و6.

فالخطابة عند أرسطو صناعة مدارها قول يتبنى به الإقناع في مجال المحتمل والمسائل الخلافية القابلة للنقاش، بمعنى أنها علاقة بين طرفين تتأسس على اللغة والخطاب، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل أو يثبت لديه اعتقادا.

وعلى هذا الأساس لم يعد الحجاج مجرد ضرب من ضروب المنطق أو الفلسفة، وهو بهذا المعنى يُعد ضيِّق المجال مرادفا للبرهنة والاستدلال، أو مجرد وسيلة من وسائل التأثير في الجدل والخطابة، ومداره على مناقشة الآراء مناقشة عقلية بأدوات خطابية، حتى صار الحجاج مرادفا ـ بمعناه الجدلي الخطابي ـ لبلاغة الدعاية والمغالطة وتحسين القبيح وتقبيح الحسن وإخراج الباطل في صورة الحق.

لقد صار الحجاج في الدراسات اللغوية والبلاغية الحديثة أوسع مجالا، لا يقتصر دوره على التوظيف الانتقائي باعتباره عنصرا خارجيا ثانويا يوظف فقط في مواقف تواصلية معينة، بل تحول مع تيار التداولية المدمجة في الدراسات اللسانية، إلى عنصر كامن في اللغة، إن من حيث بنيته أو من حيث وظيفته، وبهذا يصير الحجاج فعلا كلاميا تجب دراسته في نطاق دراسة اللغة لا في البحث عما هو واقع خارجها، وهذا ما يدعو إلى اعتبار اللغة مسرحا للمحاورة والتحاج بين الذوات المتواصلة، وتنحصر وظيفة اللغة في دلالة الأقوال على التوجيهات الحجاجية الناتجة عنها.

إن هذا التغيير الجوهري الذي طرأ على مفهوم الحجاج هو الذي جعلنا نسمح لأنفسنا بمحاولة تبين فائدة هذا التصور الجديد وتطبيق آلياته، ليس على جمل أو عبارات قليلة، بل على نصوص طويلة نسبيا، مع المزاوجة بينه وبين التصورات التقليدية.

1 - 1 البنية المعجمية للحجاج

يرجع مصطلح الحجاج إلى مادة «حجج» التي يمكن تركيب عدة كلمات واشتقاقها منها، مثل: الحجة، والتَّحاج، والاحتجاج. وبالرجوع إلى المعاجم اللغوية العربية يمكن لنا اكتشاف بعض التمييزات الدقيقة بين هذه المفردات اللغوية وبين مقابلات أخرى، عادة ما ترد مرادفة للحجاج، مثل: الاستدلال والبرهان.

ومن ذلك، مثلا، قول الرازي: «الحج في الأصل: القصد (...). والحجة: البرهان، وحاجَّه فحجه من باب رد، أي غلبه بالحجة، وفي المثل: لج فحج، فهو رجل محجاج بالكسر أي جدل. والتَّحاج: التخاصم. والمحجة بفتحتين: جادة الطريق»[6].

أما ابن منظور فيورد المعاني التالية[7]:

الحج: القصد. حج إلينا فلان أي قدم؛ وحَجَّه يَحُجُّه حجا: قصده. وحججت فلانا واعتمدته أي قصدته. ورجل محجوج أي مقصود. وقد حج بنو فلان فلانا إذا أطالوا الاختلاف إليه، أي يقصدونه ويزورونه.

الحجة: البرهان؛ وقيل: الحجة ما دوفع به الخصم؛ والحجة: الوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة. وجمع الحجة: حُجَجٌ وحِجاج. والحجة: الدليل والبرهان.

التَّحاج: التخاصم؛ وحجَّه محاجة وحجاج: نازعه الحجة. والرجل المِحْجاج هو الرجل الجدل.

الاحتجاج: احتج بالشيء: اتخذه حجة.

ويفرق أبو هلال العسكري بين «الحجة» و«الدلالة» و«البرهان» قائلا: «الحجة هي الاستقامة في النظر والمضي فيه على سنن مستقيم من رد الفرع إلى الأصل، وهي مأخوذة من الحجة وهي الطريق المستقيم، وهذا هو فعله المستدل وليس من الدلالة في شيء. وتأثير الحجة في النفس كتأثير البرهان فيها، وإنما تنفصل الحجة من البرهان لأن الحجة مشتقة من معنى الاستقامة في القصد: حج يحج؛ إذا استقام في قصده»[8].

من خلال ما تقدم نلاحظ أن هناك تقاربا لغويا لأصل الحجاج، الذي يشمل القصد والمقصود والتحاج الذي يفترض طرفي المنازعة والمقارعة بالحجة، أي الدليل والبرهان الذي يحصل به الظفر والغلبة عند الخصومة.

ويؤكد الأزهري دلالة القصد في الحجة، لأنها تحج: أي تقصد لها وإليها بالمحجة التي تعني المقصد والمسلك لبلوغ الغاية في المحاجة، وتقتضي الحجة الظهور والوضوح من القاصد إلى المقصود، كما تقتضي أيضا الإخفاء والإضمار[9].

ولما كانت الحجج تعني الطرق التي يسلكها صاحب الحجة لإقناع السامع أو المخاطب واستمالته والتأثير فيه، فإن درجة هذا التأثير والاقتناع تختلف وفق الطرق والآليات المستعملة في التحاج، وكذا الأساليب اللغوية الإقناعية الموظفة في الخطاب.

يتضح أن لفظة الحجاج أو المحاجة تستقي معناها من الجدل والظفر والتخاصم التي تفترض طرفي التخاطب أو التحاج، الذي من خلاله تتحقق العملية الحجاجية التواصلية، على اعتبار انه «لا وجود لخطاب خارج الحجاج، ولا حجاج بلا تواصل باللسان»[10].

وعن مكانة هذا العلم يحدثنا أبو الوليد الباجي، بأنه من أرفع العلوم وأجلها قائلا: «وهذا العلم من أرفع العلوم قدرا، وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا تصحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة ولا عُلم الصحيح من السقيم، ولا المُعوج من المستقيم[11].

ولكي لا يلتبس علينا الأمر في استعمال لفظ الحجة والحجاج، فالحجة تجمع على حجج وحجاج، أي أنها من الأصل نفسه، ولها معنى الدليل نفسه، ويكمن معنى الحجة في القصد والظفر والغلبة على الخصم. في حين يقوم الحجاج على أساس التخاطب بين المتكلم والمستمع اللذين يفترض فيهما أن يتحاجا في أمر يستلزم دليلا أو حجة له أو عليه، فهو بذلك «كل منطوق به موجه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها»[12].

والاحتجاج هو إيراد الحجج المثبتة لدعوى المتكلم، ويكون تخييليا إيهاميا أو عقليا، وقد وصف بأنه عقلي وصريح، يستفاد ذلك من قول عبدالقاهر الجرجاني، وهو يذكر القسم التخييلي من المعاني... فمنه ما يجيء مصنوعا قد تلطف فيه واستُعين عليه بالرفق والحذق، حتى أعطي شبها من الحق وغشي رونقا من الصدق؛ باحتجاج تمحل وقياس تصنع فيه وتعمل، ومثاله قول أبي تمام:

لاَ تُنْكِرِي عَطَلَ الْكَريم مِنَ الْغِنَى
فَالسَّيْلُ حَرْبٌ لِلْمكانِ الْعالِي

وهكذا قد خُيِّل إلى السامع أن الكريم إذا كان موصوفا بالعلو والرفعة في قدره، وكان الغنى كالغيث في حاجة الخلق إليه وعظم نفعه، وجب بالقياس أن تنزل عن الكريم نزول السيل عن الطود العظيم، ومعلوم أنه قياس تخييل وإيهام لا تحصيل وإحكام[13].

فالحجاج يرتبط بالخطاب الذي تختلف طرقه وأساليبه، وكذا مضامينه، وتختلف درجات الإقناع في العملية الحجاجية؛ اختلافا وفق الظهور والإضمار، ذلك أن الحجة تتوسل أدوات لغوية خاصة في إقناع السامع. وبالتالي فهو «فعل استدلالي يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع وإقناعه، خصوصا في الأدوار الخطابية للمتكلم والمستمع الذي تدل عليه في الحجة أدوات لغوية خاصة»[14].

هذا يعني امتدادا وتطويرا لنظرية اللغة عند ديكرو الذي يعتبر الحجاج فعلا لغويا خاصا، ويتمثل ذلك في ما ينجز في الخطاب من أقوال تمثل الحجج وأخرى تمثل النتائج[15]. فالحجة إذن عنصر استدلالي متضمن في ما يقدمه المتكلم من قول يكتسي الصبغة الحجاجية من خلال سياقه، وتتحقق الحجة، سواء من خلال اللفظ أو القول أو الخطاب مثل:

لقد عثرنا على السكين التي قتل بها أحمد عند زيد.

فهذا القول يحتوي على حجة هي وجود السكين، باعتبارها آلة قتل عند زيد، لأنها تثبت أنه هو القاتل. وهكذا فعندما يتلفظ المتكلم هذه العبارة التي تعني، في الوقت ذاته، حجة لغوية، يكون قد حدد وجهة الخطاب. أما النتائج الممكنة والمحتملة فتتحدد بتعدد السياقات التي ترد فيها الحجة المقصودة.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نربط معنى المحجة التي تعني الطريق والمسلك، بدلالة الحجاج في عملية التحاج التي تتوسل أساليب إقناعية عن طريق الحجة، ومنه جاء أن الحجج طريقة من خلالها يمكن لشخص أو مجموعة أشخاص أن تجعل المتلقي يتخذ موقفا، وهذا لا يتأتى إلا عن طريق التأكيدات والتقديمات التي يستعملها المتكلم، والتي تحمل ضمنيا هدفا يتمثل في حسن البناء والاختيار.

وتأسيسا على ما سبق يتبين أن الحجج ترتكز على ثلاث مواصفات وفق بيير أوليرون pierre Oléron هي:

- الحجج يدل في إطارها مجموعة أفراد تنتج الحجج المتكلم المتلقي.
- الحجج ليست تمرينا مجردا من حيث المضمون، مثل سرد حدث أو وصف شيء ما، بل طريق من خلالها يهدف المتكلم أن يمارس نوعا من التأثير في الآخر.
- الحجج تنبني على تبريرات وأدلة من أجل الدفاع عن رسالة ما، وللحجج علاقة مع القياس والمنطق[16].

وعلى هذا الأساس نلاحظ أن الحجاج يرتبط بفن الخطابة عند أرسطو، والتي تفترض كذلك طرفي التخاطب عن طريق اللغة «يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر على الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله أو يبث لديه اعتقادا أو يمليه عنه أو يصنعه له صنعا»[17].

فالحجاج إذن يؤطره التفاعل، حتى أن ما سواه من مظاهر التفاعل، إن تبادلا للتأثير أو تناقلا للتغيير أو ترابطا وظيفيا، أو حتى تجاوبا وجدانيا، تبدو لنا موضوعة على قانونه ومفهومة على مقتضاه، وباعتبار الخطاب وسيلة يتحقق بها التخاطب، فإنه لا يُقدَّم بصورة واحدة، بل يكون بطرق مختلفة ويتلون بصور ووجوه متنوعة، ومن ثمة جاءت أقسام الخطابة على هذا النحو الأساسي[18]:

البصر بالحجة: وهي حسن التدبير والتقاط المناسبة بين الحجة وسياق الاحتجاج في صورتها المثلى، حتى يسد المتكلم السبيل على السامع، فلا يجد منفذا إلى استضعاف الحجة والخروج عن دائرة فعلها، وربما نقضها بما يخالفها أو يباينها.

ومفهوم البصر بالحجة نجده في كتب البلاغة باعتبارها فنا للقول، ولذلك قال الجاحظ: «جماع البلاغة البصر بالحجة، والمعرفة بمواضع الفرصة»[19].

ترتيب الحجج: وذلك بوضع كل واحدة في المكان المناسب لها، فيزيدها ذلك قوة ويمكن لها في ذهن المخاطب، ويأتي ذلك بالبدء بالمقدمات التي تعتمد فيها على الإشارة والاستمالة والتأثير، فالخبر الذي يتوسل تقنيات كاعتماد الوقائع التاريخية اعتمادا يكون بمثابة دعم وتطعيم للموقف الاقناعي لدى المتكلم، ثم وصولا إلى الخاتمة التي تبرز في النهاية شطارة وحذق المتكلم في الإبلاغ والإيصال، ومدى التأثير في المتلقي، من خلال انفعالاته العاطفية.

الأسلوب أو العبارة: فبعد الاهتداء إلى الحجج المناسبة للمقام، وترتيبها في الذهن بما يجعل تلك الحجج مترابطة، يأتي البحث عن طريق الإخراج والقول في العملية التخاطبية، إذ يتم فيه الاعتماد على عملية الانتقاء والاختيار للألفاظ الدالة والمناسبة.

فالحجاج إذن فعالية تداولية جدلية، لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة علمية، إنشاء موجها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي، لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات الضيقة[20].

وبرجوعنا إلى التحديدات القاموسية نجدها استعملت لفظ «الحجة» مرادفا لـ «الدليل»، و«البرهان»، ولكن مصحوبا ببعض التمييزات الدقيقة التي تربطه بسياقه التخاطبي، والمتمثل في:

إفادة الرجوع أو القصد، فالحجة بهذا المعنى هي الدليل الذي يجب الرجوع إليه للعمل به.

إفادة الغلبة: فيكون مدلوله هو إلزام الغير بالحجة، فيصير بذلك مغلوبا[21].

الاستقامة في النظر: فيكون الحجاج على ما ذكرنا هو النظر المستقيم في «الحجة» المؤيدة لدعوى المتكلم، و«حد النظر طلب إدراك الشيء من جهة البصر أو الفكر»[22].

ومن هنا وجب اعتبار مميزاته السياقية المتمثلة في «التخاصم» و«التنازع» و«الجدل» عمليات مأخوذةً هنا بمعانيها التواصلية[23]، ولعل هذا هو السبب في استعمال هذا المصطلح غالبا في سياق الجدل والمناظرة.

أما إطلاق أسماء أخرى مثل «الدليل» و«البرهان» على «الحجة»، فهو من باب التجوز أو التوسع، لأن «الدليل» أعم من «الحجة»، و«الاستدلال» أوسع من «الحجاج» ومشتمل عليه، كما أن الحجاج لا يفيد اليقينية والقطعية التي يتسم بها «البرهان»، كما سنرى في ما يلي.

1 - 2 - الحجاج والأشكال الاستدلالية الأخرى

الاستدلال في اللغة: الاستفعال من استدل، أي طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب، والاستدلال وفق التحديد الأصولي هو دليل من الأدلة العقلية الاجتهادية، وقد يراد به طلب الدليل، وقد يطلق كذلك على الدليل، وحينما يتعلق الأمر بطلب الدليل، فإن الطلب يقع على فعل السائل، وهو مطالبته المسؤول بإقامة الدليل[24]، فالاستدلال إذن هو فعل المستدِل، وهو طلب معرفة الشيء من جهة غيره بخلاف مدلول «النظر» الذي هو طلب معرفة الشيء من جهته وجهة غيره، فهو أعم منه وأشمل[25].

فإذا كان الاستدلال، وفق التحديد الأصولي، دليلا من الأدلة العقلية الاجتهادية، فإن هذا النوع من الاجتهاد يعتبر مناسبة تظهر من خلالها آليات أصولية اجتهادية في استنباط الأحكام، وتخريج الفروع على الأصول. ووفق هذا التحديد يعتبر الاستدلال طريقا موصلا إلى معرفة الأحكام بقواعد عقلية مبنية على براهين وحجج مؤيدة يجتمع فيها العقل والنقل، «هذه الطريقة تعتبر من وسائل الإقناع التي تعتمد دراسة الألفاظ ومعانيها داخل

النصوص، كما تتضمن من جهة أخرى دراسة الروابط الاستدلالية الموصلة إلى القرائن الترجيحية التي يحتاج إليها في ضبط القواعد الأصولية أو اللغوية أو المنطقية»[26].

ولذلك نجد في القرآن الكريم عددا من الآيات التي تفيد النظر والاستدلال، والدعوة إلى تعميقه للوصول إلى القصد، وهو الحقيقة والإقناع، بل هو شرط واجب على العاقل البالغ القصد إليه. منها قوله تعالى: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾[27]، وقوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ**﴾[28].

فإيراد الدليل يستوجب ذكر النص، أما عندما يتعلق الأمر بالدليل، فالنص يعتبر دليلا شرعيا عقليا كان أم نقليا، ومنه «فالاستدلال عملية عقلية ينتقل فيها الفكر من أشياء مسلم بصحتها إلى أشياء أخرى ناتجة عنها بالضرورة وتكون جديدة عن الأولى، وقد يكون الاستدلال استنتاجيا، ويسمى استنباطا أو استقرائيا، ويسمى استقراء، أو يسمى الاستدلال من مقدمة واحدة استدلالا مباشرا، ومن مقدمتين استدلالا قياسيا»[29].

ويطلق الاستدلال، كذلك، في العرف على إقامة الدليل مطلقا من نص أو إجماع أو غيرهما، وعلى نوع خاص من الدليل، وقيل في عرف أهل العلم تقدير الدليل لإثبات المدلول، سواء كان ذلك من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس[30].

وموضوع الدليل هم أغلب علماء المسلمين من نحويين وبلاغيين وأصوليين ومتكلمين وغيرهم، ولا بدع في ذلك مادام الاستدلال هو الحقيقة، وأصل أصول المنهجية، مادامت أغلب العلوم الإسلامية، لاسيما منها علم الكلام وعلم الأصول وعلم البلاغة، اشتغلت بالمنهجية، إن وصفا أو تحليلا أو بناء. كما أنه لا بدع أن تؤثر هذه العلوم في بعض، فتنتقل على سبيل المثال أوصاف الدليل من المنطق إلى علم الكلام، ثم منها إلى علم الأصول، فإلى علم البلاغة، فتتلون هذه الأوصاف بلون كل علم من هذه العلوم، ثم تنتقل هذه الأوصاف بألوانه المختلفة من علم إلى آخر... وما هذا وذاك إلا لأن التراث الإسلامي العربي ينزع نزعة تكاملية[31].

وتأسيسا على ما سبق فإن مفهوم الاستدلال، بما يحمله من منهجية في النظر وطريقة في التفكير، ينبني على شبكة معقدة من العلاقات التي تؤسس خطابه، فلا يمكن تصور استدلال من دون خطاب يعبر عنه ويناصره، ولا بد له أيضا من الموضوع الملفوظ، وهو بحث عن أدلة لإثبات قضية أو نفيها، وهو إما خارجي مادي أو واقعي أو داخلي عقلي منطقي، أو طبيعي يرجع إلى العادة أو العرف، هذا الأخير إما تأمل يعتمد الفهم والبصيرة وإما يعتمد اللغة أداة للتحاور في الظواهر والقضايا مع المخاطب، ولو كان مفترضا[32].

وهكذا فالاستدلال في القول الطبيعي، عموما، هو صيرورة تنطلق من المقدمات إلى النتائج على هدي علاقات منطقية، وبتحديد أقل تعميما، إن الاستدلال سيرورة تنطلق من المعاني المباشرة إلى المعاني المقصودة غير المباشرة، باعتماد كفاءات تواصلية.

وقد تناول السكاكي مفهوم الاستدلال تناولا اجتثه من دائرة المنطق، وجعله ضابطا من ضوابط الخبر، قائلا: «من تكملة علم المعاني في الاستدلال، وهو إكساب الخبر للمبتدأ، أو نفيه بواسطة تركيب جمل، تنبيه على ما عليه أصحاب هذا النوع من أبوا أن يسموا الجملة الواحدة حجة استدلالا»[33]. بل إن السكاكي يذهب إلى أن علم الاستدلال ضروري ولازم لصاحب علم المعاني والبيان قائلا: «وإذا قد تحققت أن علمي المعاني والبيان هو معرفة خواص تراكيب الكلام، ومعرفة صياغات المعاني ليتوصل بها إلى توفية مقامات الكلام حقها، بحسب ما يعني به قوة ذكائك، وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها وشعبة فريدة من دوحتها، علمت أنه تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي، ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان»[34].

وهكذا حاول السكاكي أن يوظف الاستدلال، وغيره من الآليات المنطقية، توظيفا عقليا وفي أرضية بيانية تعتمد الاستعارة والتشبيه والمجاز... وعلى هذا الأساس اعتبر الاستدلال في البلاغة العربية حجة ودلالة عقلية بيانية، وهذا ما جعله يرتبط بالدائرة اللسانية، ويؤسس على أسس بيانية، ويعتبر بمنزلة معيار يحصل به التبيين أو إظهار الحق وصدق الخبر.

وللاستدلال الحجاجي في البلاغة العربية أساليب كثيرة، منها:

- المذهب الكلامي

عرَّفه محمد بن عبدالرحمن القزويني بأنه «إيراد حجة للمطلوب على طريقة أهل الكلام، نحو قوله تعالى ﴿**لو كَانَ فيهما آلهة إلا الله لَفسَدَتَا**﴾[35]، ونحو قول النابغة:

لئنْ كُنتَ قدْ بُلِّغتَ عَني وِشَايةً
لَمُبلِغكَ الواشي أغشُّ وأكْذبُ
ولكنني كنتُ امرأً ليَ جانبٌ
مِنَ الأرْضِ فيهِ مُسْتَرادٌ ومَذهبُ
ملوكٌ وإخوانٌ إذا مَا مَدحتُهُمْ
أحكَّمُ في أمْوالِهم وأقرَّبُ
كَفِعلكَ فِي قَومٍ أراكَ اصطفَيتَهُمْ
فلمْ تَرَهُم في مدحِهِم لكَ أذنبُوا[36].

وبذلك فالمذهب الكلامي أسلوب حجاجي يوظفه المتكلم لإقناع خصمه بالحجة والبرهان.

ويعرِّف ابن حجة الحموي المذهب الكلامي بقوله «أن يأتي البليغ على صحة دعواه وإبطال دعوى خصمه، بحجة قاطعة عقلية تصح نسبتها إلى علم الكلام، إذ علم الكلام عبارة عن إثبات أصول الدين بالبراهين العقلية القاطعة»[37].

ويذكر ابن حجة أن ابن المعتز أنكر وجود هذا الأسلوب الحجاجي في القرآن الكريم، لأنه من أساليب المتكلمين، قائلا في الرد عليه وتبيان عكس ما ذهب إليه ابن المعتز: «وليس عدم علمه مانعا علم غيره، ولم يستشهد على المذهب الكلامي بأعظم من شواهد القرآن، وأوضح الأدلة في شواهد هذا النوع وأبلغها قوله تعالى: ﴿**لو كَانَ فِيهِمَا آلهَةٌ إلا الله لَفَسَدَتَا**﴾، هذا دليل قاطع على وحدانيته جل جلاله، وتمام الدليل أن تقول: لكنهما لم تفسدا فليس فيهما آلهة غير الله»[38].

ومثال المذهب الكلامي قول بشار:

يَا قَومِ أذُنِي لِبعضِ الحيِّ عَاشِقَةٌ
والأذنُ تَعْشَقُ قَبْلَ العَينِ أحْيَانَا
قَالُوا بِمن لا تَرى تَهذِي فَقُلْتُ لَهُمْ
الأذنُ كَالعَينِ تُؤتي القلبَ مَا كَانَا

فهو يدعي في البيت الأول أن الأذن تعشق الجمال وتدركه، وفي البيت الثاني نجد خصمه ينتقد هذه الدعوى ويصفها بالهذيان، وهنا يلجأ إلى البرهان فيذكر أن الأذن كالعين تماما في معرفة الجمال وإبلاغه إلى القلب، وقد اعتمد في هذا البرهان على التشبيه الذي يفيد اشتراك الطرفين في معنى يجمع بينهما[39].

وعليه فالمذهب الكلامي من الأساليب الاستدلالية الحجاجية التي وُظفت في الدرس البلاغي العربي القديم، والذي تمتزج فيه أساليب أخرى، بما يمنح هذا الأسلوب قوة في الإبلاغ الحجاجي.

- حسن التعليل

يعرِّفه عبدالقاهر الجرجاني بقوله: «وهو أن يدَّعى في الصفة الثابتة للشيء أنه إنما كان لعلةٍ يضعها الشاعر ويختلقُها، إما لأمر يرجع إلى تعظيم الممدوح، أو تعظيم أمر من الأمور»[40].

ويعرفه ابن حجة الحموي: «هو أن يريد المتكلم ذكر حكم واقع أو متوقع، فيقدم قبل ذكره علة وقوعه، لكون رتبة العلم تتقدم على المعلول»[41].

ومثال حسن التعليل قول المتنبي:

مَا بِه قَتلُ أعَاديهِ ولكِن
يتّقي إخلافَ مَا تَرجُو الذِّئابُ

جرت العادة بأن الملوك إنما يقتلون أعداءهم ليسلموا من أذاهم وضرهم، لكن المتنبي في هذا البيت اخترع سببا غريبا وتخيل أن الباعث له على قتل الأعادي لم يكن إلا محبته لإجابة من يطلب الإحسان، فهو قد فتك بهم لعلمه علم اليقين أنه إذا غدا للحرب، رجت الذئاب والوحوش الضواري أن يتسع عليها رزقها، وتنال من لحوم أعدائه القتلى.

وهذا النوع من التعليل الذي ذكره المتنبي في شعره أورده الجرجاني تحت باب «نفي العلة الطبيعية وادعاء علة أخرى» قائلا: «وهو أن يكون للمعنى من المعاني والفعل من الأفعال علة مشهورة من طريق العادات والطباع، ثم يجيءُ الشاعر فيمنع أن تكون لتلك المعروفة، ويضع له علَّةً أخرى»[42].

ومن جيد الأمثلة على هذا النوع من التعليل، قول المتنبي:

رَحَلَ العَزَاءُ بِرِحْلَتي فَكأنني
اتبَعتُه الأنْفَاسَ للتشييعِ

وذلك أنه علل تصعُّد الأنفاس من صدره بهذه العلة الغريبة، وترك المعلوم المشهور من السبب والعلة فيه، وهو التحسر والتأسّف، والمعنى: رحل عنِّي العزاء بارتحالي عنكم، أي: عنده ومعه أو به وبسببه، فكأنما لما كان محل الصبر الصَّدر، وكانت الأنفاس تتصعد منه أيضا، صار العزاءُ وتنفُّس الصُّعَداء كأنهما نزيلان ورفيقان، فلما رحل ذاك، كان حق هذا أن يشيعه قضاءً لحق الصُّحبة[43].

ومنه كذلك قول ابن المعتز:

عَاقَبْتُ عَيني بِالدَّمعِ والسَّهَرِ
إذ غَارَ قَلْبِي عَلَيك مِنْ بَصَرِي
وَاحتَمَلتْ ذَاكَ وَهِي رَابِحَةٌ
فِيكَ وفَازتْ بِلذَّة النَّظَرِ

وذاك أن العادة في دمع العين وسهرها أن يكون السبب فيهما هو إعراضُ الحبيب، أو اعتراض الرقيب، ونحو ذلك من الأسباب المُوجبة للاكتئاب. وقد ترك ذلك كله كما ترى وادعى أن العلة هي ما ذكره من غيرة القلب منها على الحبيب وإيثاره أن يتفرد برؤيته، وأنه بطاعته القلب وامتثال رَسمه، رام للعين عقوبة فجعل ذاك أن أبكاها ومنعها من النوم وحماها[44].

وبذلك فحسن التعليل من الأساليب الحجاجية التي لها أثر في المتلقي، إذ كلما كان التعليل أنسب، كان التأثير أشد وأوقع على النفس.

1 - 2 - 1 - الاستدلال في الخطابات الطبيعية

الاستدلال عند المناطقة هو تفكير عقلي بواسطته يتم إنتاج العلم، وهو لا ينطلق من فراغ، بل من معارف سابقة أهمها المبادئ أو التعريفات، أو حتى المسلمات الشائعة، وهكذا اهتم أرسطو أكثر بصور الاستدلال، وهي الصور القياسية، ومن ثم يصبح الحديث عن الاستدلال القياسي الذي يعرفه أرسطو بأنه «قول مؤلف من قول إذا سلم بها، يلزم عنها بالضرورة قول آخر»[45]، هو استخلاص حكم من حكم آخر، أو عدة أحكام استخلاصا تلزمنا به الضرورة المنطقية. والاستدلال نوعان:

ـ **استدلال مباشر**: قوامه استخلاص صدق قضية أو كذبها من القبول بصدق قضية أخرى أو كذبها، من دون الاستعانة بأي حد يتوسط بين القضية والنتيجة.

ـ **استدلال غير مباشر**: وقوامه التأليف بين حكمين أو عدة أحكام، تنشأ عنها بالضرورة نتيجة، وهو الانتقال من قضية إلى قضية ثابتة تلزمنا الضرورة المنطقية بقبولها، بيد أن هذا الانتقال يتم عبر وسائل كالقياس[46].

وهذا التعريف السابق يخلط بين مفهوم «الاستدلال» ومفهوم أحد أصنافه «البرهان»، باعتباره «عملية ذهنية أو استدلالا استنتاجيا الهدف منه هو تأكيد صدق قضية انطلاقا من منطلقات ينظر إليها على أنها صادقة»[47]، ومعلوم أن هذا الصنف من الاستدلال يتميز بخصائص صورية، من تجريد وتدقيق وترتيب، ومن بسط للقواعد وتمايز للمستويات واستيفاء للشروط واستقصاء للعناصر[84]، فهو موضوع في الأصل لما يوجب العلم قطعا، ولهذا قالوا في حده: «ما صحت به الدعوى، وظهر به صدق المدعي»[49]، ويؤكد هذه القطعية قوله عز وجل: ﴿**قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾[50].

فالنص الاستدلالي قد يكون من الصنف البرهاني، إذا كانت علاقاته الاستدلالية قابلة للحساب الآلي، ولكنه يصير من الصنف الحجاجي إذا كانت هاته العلاقات تأبى الخضوع لمثل هذا الحساب الصوري[51].

وهكذا فإن الاستدلال في الخطابات الطبيعية غير الصورية، كما تثبته البحوث الحديثة في فلسفة اللغة والتداوليات ومنطق الخطاب، حجاجي لا برهاني؛ فالحجاج فعالية تداولية، وخطاب جدلي يقبل المغايرة والاختلاف، كما تبين لنا في دلالته المعجمية، عكس خطاب البرهان الصناعي القائم على الإفحام باتباع طرائق في الاستدلال مغلقة وصماء[52]، وذلك لأن الحكم بالصدق أو الكذب مرتبط فقط بالقضايا (بالمفهوم المنطقي ـ Propositions) التي تحتفظ باستقلالية موضوعها ومحمولها، ولها دلالة واحدة غير متغيرة. إن مثل هذا التصور ينطبق على التعابير «النمطية» بوصفها مستقلة عن المقام والذات ووضعية التلفظ... أما التعابير الموقعية التي تستند في الأساس إلى المقومات التداولية فهي مستبعدة، ولا تنطبق عليها شروط القضية، ويستحيل تحديد المحتوى القضوي لمثل هذه التعابير، ما لم نضف إلى ما تدل عليه الجملة ما يبينه مقام التلفظ[53].

وإذا كان الاستدلال هو طلب الدليل أو تقرير الدليل لإثبات المدلول[54]، فإن الإنسان مسوق لاستخدام الأدلة لبلوغ مقاصد متعددة، فقد يستدل لنفسه على أمر ما طلبا للعلم به، وقد يصل إلى نتيجة ما من مقدمات يصوغها ويسلم بصدقها أو يصوغها غيره، وقد لا يحتاج إلى التصديق بالمقدمات، بقدر ما يحتاج إلى بيان الكيفية التي تثبت بها النتائج[55].

وعلى هذا الأساس يكون الاستدلال بمنزلة سلسلة من العمليات العقلية، التي لا تكون بالضرورة منطقية، فقد تأخذ صبغة تداولية ترتبط فيها المعايير بالمعاني والسياقات والمقاصد.

ولأن مقاصد القول تتعلق في كثير من الأحيان لا بالقول؛ بل بتداول القول، ولا يعول في إدراكها على الأخذ المباشر لألفاظ القول، بل يعول في ذلك على ما للمخاطب من كفاءات لارتياد مسارات استدلالية قد تقصر أو تطول... فإن ذلك يجعل من الاستدلال حدثا تداوليا(56).

وعندما نروم البحث عن الأعمال والدراسات النظرية التي أقيمت حول الاستدلال في الدراسات الحديثة، فإننا سنجدها تتوزع إلى ثلاثة اتجاهات(57):

الاتجاه الأول: يمثله كل من بيرلمان وبلانشيه، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن نظرية الاستدلال يجب أن يكون موضوعها مجموعة من التقنيات المقولية، التي تمكن من البرهنة على وسائل الإقناع بمختلف التقديرات التصورية التي يقتضيها الخطاب.

الاتجاه الثاني: مع مرتان وكريز، ويذهب هذا الاتجاه إلى أن الاستدلال يجب أن يهتم بدراسة العلاقات المنطقية الممكنة في الخطاب.

الاتجاه الثالث: تطور مع أوزفالد ديكرو Oswald Ducro، وهو أكثر تعقيدا في نظرية الاستدلال، ويمكن تلخيصه في أن الاستدلال يظهر انطلاقا من مستواه العميق، وهو الوصف الدلالي أو الوظيفة التي تلحقها اللسانيات بكل جملة تكون طبيعتها استدلالية، حيث تشتق منها المعطيات الإخبارية للمتلفظ، وتعمل على إيصال معلومات إخبارية إلى المخاطب مع انجاز عقود أو علاقات استدلالية بواسطة الخطاب.

فهذا التصور يرفض الفصل بين الدلالة، باعتبارها مصطلحا للحقيقة والقيمة الإخبارية للجملة، والتداولية باعتبارها مصطلحا لدور الاستدلال في الخطابات بوصفها مستقلة عن المقام والذات ووضعية التلفظ...، أما التعابير «الموقعية» التي تستند في الأساس إلى المقومات التداولية فهي مستبعدة، ولا تنطبق عليها شروط القضية، ويستحيل تحديد المحتوى القضوي لمثل هذه التعابير ما لم نضف إلى ما تدل عليه الجملة ما يبينه مقام التلفظ بها(58).

ويضيف أوزفالد ديكرو إلى ذلك أن الخطاب الطبيعي، بخلاف الأنساق الصورية الصناعية، لا يصرح بكل مقدماته المنطقية، وعوض أن تكون موضوعاته التي يعبر عنها محددة تحديدا نهائيا، كالبراهين الرياضية، فإنها تتحدد شيئا فشيئا مع تطور الخطاب؛ «إنها موضوعات «رخوة»، في مقابل موضوعات المنطق الرياضي «الصلبة»(59).

كما أن من السمات الأساسية التي يجب أخذها بعين الاعتبار في الاستدلال الحجاجي ذي الطبيعة الخطابية، والتي يتميز بها عن الاستدلال البرهاني، سمة «القصدية»، لأن معنى

قول ما، في سياق تواصلي معين، لا يمكن وصفه دون الإحالة على بعض قصود التلفظ. ووفق هذا التصور، فمن المستحيل عزل أي جزء كيفما كان من المعنى لم يسبق تعيينه بواسطة الوظيفة التلفظية؛ «إن عملية القول (Le dire) مسجلة في المقول (Le dit)»[60].

ولما كانت الفلسفة والآداب خطابات طبيعية، فلا يفيدها تقليد أهل البرهان في صنع استدلالات صورية، لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سبل التوجيه العملي. ولا يتحقق هذا - وفق طه عبدالرحمن - إلا بانتهاج مسالك الحجاج، لأنها وحدها الكفيلة، في نظره، في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بتحصيل الإقناع والدفع إلى العمل[61]؛ فالآليات الاستدلالية التي ينطوي عليها الخطاب الطبيعي العادي ليست إلا تقنيات حجاجية وجدلية. وميزة كل قول حجاجي أنه يزاوج بين الصورة والمضمون لتحصيل الإقناع، عكس البرهان الذي يستغني عن المحتوى، ما يؤكد أن البرهان آلية استدلالية فقيرة مقارنة بالحجاج[62].

إن التشبع بالتطورات الجديدة في مجال نظرية البرهان ونظرية الحجاج، يدعو إلى التخلص مما أسماه الدكتور طه عبدالرحمن «الإطلاقية البرهانية الأرسطية» التي تتلخص في القول بإمكان كل دعوى صحيحة أن تحظى بإثبات قطعي مستند إلى أدلة العقل الخالص في مسلكه البرهاني الخالي من كل تأثير مضموني ومن كل توجيه معنوي[63].

وعلى الرغم من التقابلات التي وضعت قديما أو حديثا بين الدليل البرهاني والدليل الحجاجي، وتحديد مستويات التفاعل بين الدليلين، مما هو مبني على خلفيات تصورية مرتبطة بتقدم البحث العلمي أو تراجعه[64]، تبقى المرحلة الحجاجية، في نظر طه عبدالرحمن، أبدع وأعظم من المرحلة الاستنباطية ذات التقنين البرهاني الصارم، لأن المرحلة الحجاجية تعتمد أساليب قياسية أو تشبيهية أو تمثيلية أو شاهدية، حتى أنه يجوز القول عنده بأن منطق اكتشاف الحقائق العلمية هو منطق التمثيل والاستعارة. أما المنطق البرهاني فلا يلجأ إليه العالم إلا بعد الانتهاء من كشوفاته، وطلبا لإثبات الحقائق التي توصَّل إليها[65].

نخلص من خلال ما سبق إلى النتائج التالية:

1 - إن الاستدلال أنواع كثيرة أهمها: البرهان والحجاج.

2 - إن البرهان متعلق بالأنساق الصورية الصناعية، أي الأنساق الرمزية التي تمتلك مصطلحات محددة تحديدا نهائيا بواسطة نسق من المسلمات، وخالية من أي التباس، ودورها هو المساهمة في بناء العلوم الحقة، كالرياضيات والفيزياء والإعلاميات[66].

3 - يختص الحجاج بالخطابات الطبيعية التي تتسم بالخصوبة والالتباس والتداول والتفاعل الاجتماعي، وبسبب غناها النحوي والمعجمي والدلالي كانت الأداة المفضلة

للتواصل البشري الطبيعي والعادي، بكل ما يشمله هذا التواصل من أهداف ووظائف تعبيرية واجتماعية وشعرية.

4 ـ الحجاج شديد الصلة بالخطاب والجدل والحوار، ومن ثم فإن غايته ليست الحكم بالصدق أو الكذب ولا البرهنة القطعية الصارمة، بل هي الإفحام والإقناع والتأثير في المتلقي، بغض النظر عن صحة الحجة وصدقها، عكس البرهان الذي قد يكون سليما، ولكن المتلقي لا يقتنع به ولا يدفعه إلى العمل بمقتضاه.

1 - 3 - الحجاج في تصور البلاغيين الجدد

ارتبطت البلاغة منذ نشأتها بالحجاج، وقد عرفها أرسطو بأنها «الكشف عن الطرق المكنة للإقناع في أي موضوع كان»[67]، ولم يكن لهذا الارتباط أن ينشأ لولا أن البلاغة في أصلها نشأت في أحضان الخطابة، وما تتميز به من مراعاة للمقام والمتخاطبين، ومحاولة التأثير فيهم بأساليب لغوية وتقنيات استدلالية تدفعهم إلى الاقتناع بكلام الخطيب.

ولعل هذا الارتباط هو ما دفع بيير أوليرون إلى تعريف الحجاج بأنه مسعى يحاول به فرد ـ أو جماعة ـ إقناع مخاطب بتبني موقف ما، وذلك بالاستعانة بتمثيلات أو دعاوى ـ حجج ـ تهدف إلى البرهنة على صحة الموقف أو شرعيته، ويقوم على تدخل عدة عناصر: الذين ينتجونه، والذين يستقبلونه، وعند الاقتضاء جمهور أو شهود، فهو إذن ظاهرة اجتماعية[68]. ويزكي هذا التصور قول ميشال مايير Michel Meyer: «يعرف الحجاج عادة بكونه جهدا إقناعيا. ويعتبر البعد الحجاجي بعدا جوهريا في اللغة لسعي كل خطاب إلى إقناع من يتوجه إليه»[69].

وقد أخذ طه عبدالرحمن أيضا بهذا البعد الإقناعي في تعريفه للحجاج، وراعى فيه طبيعته التداولية التواصلية التي تستثمر كل ما قد يساعد المخاطب على الاقتناع، فقال: وحد «الحجاج» أنه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي لأن طابعه الفكري مقامي واجتماعي؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة عملية، إنشاء موجَّها بقدر الحاجة، وهو أيضا جدلي لأن هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة»[70].

فالمستدل إذن يثبت دعواه من خلال آليات استدلالية غير صورية وهي الآليات الحجاجية، لما تتميز به من فعالية جدلية تخرج عن صرامة البرهان وحسابيته الآلية، من خلال أخذها بالتفاضل والتراتب، وأحيانا بالتناقض الذي لا يخرج عن حدود العقل، ولكنه يحصل بسببه الإقناع، عكس البرهان الذي قد يستوي دليله ولا يحصل معه بالضرورة اقتناع المخاطب[71].

إن هذا التصور ينظر إلى الحجاج باعتباره تقنيات بلاغية ومنطقية، وهو ما يسميه ديكرو «الحجاج في مفهومه العادي»، ويعني به مجموع الترتيبات والاستراتيجيات الخطابية المستعملة من قبل متكلم بغرض إقناع مخاطبه. وتتوضح الجوانب الصالحة للحجاج باعتبارها أفعالا خطابية ولا علاقة لها مطلقا بالخصائص المميزة للألسنة الطبيعية، وقد أخذ هذا المفهوم بعين الاعتبار في العديد من الدراسات ذات الطبيعة المنطقية غير الصورية، كأعمال شاييم بيرلمان أو الكتابات التي تبحث في منطق الخطاب الطبيعي، كأعمال جرايز Grize وبوريل Borel وميفيل Miéville وفينيو Vignaux، ووفق هذا التصور فإن الحجاج ينهض عادة على ما يطلق عليه «تحليل الخطاب»[72].

لقد ارتبط هذا التصور بالبلاغة الجديدة، خصوصا تيار نظرية الحجاج التي نمَّت الجانب الإقناعي في البلاغة وطورته لتدمجه في هموم البحث التداولي المعاصر، ورائد هذا التصور الجديد هو بيرلمان، الذي يقرر حضور الحجاج في جميع الخطابات الاجتماعية والسياسية والقانونية والإشهارية، وفي جميع أشكال المناقشات العامة، أي أنه يغطي كل مجال الخطاب الذي يهدف إلى الإفهام والإقناع مهما كان المتلقي ومهما كانت الطريقة المتبعة وطبيعة الموضوع الذي يدور حوله النقاش[73].

يعرف بيرلمان وصاحبه تيتيكاه Titika الحجاج انطلاقا من موضوعه بقولهما: موضوع الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أو أن تزيد في درجة ذلك التسليم.

وفي موضع آخر من مؤلفهما يتحدث الكاتبان عن الغاية من الحجاج، فيؤكدان أن غاية كل حجاج أن يجعل العقول تذعن لما يطرح عليهما أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج هو ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يحثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه، أو هو ما وفق ـ على الأقل ـ في جعل السامعين مهيأين لذلك العمل في اللحظة المناسبة.

ويتميز الحجاج ـ في تصور بيرلمان ـ بخمسة ملامح رئيسية[74]:

1 ـ أن يتوجه إلى مستمع.

2 ـ أن يعبر عنه بلغة طبيعية.

3 ـ مسلماته لا تعدو أن تكون احتمالية.

4 ـ لا يفتقر تقدمه إلى ضرورة منطقية بمعنى الكلمة.

5 ـ ليست نتائجه ملزمة.

وحدد بيرلمان لوظائف الحجاج سلما من ثلاث درجات وهي[75]:

أ ـ الإقناع الفكري الخالص.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

ب ـ الإعداد لقبول أطروحة ما.

ج ـ الدفع إلى الفعل.

وأهم عنصرين حظيا باهتمام بيرلمان واعتبرهما أساسين لكل حجاج خطابي هما:

ـ **القصد**: فهو الذي يحسم في تحديد مجال التخاطب، ويحدد طبيعة المخاطبين الذين يستهدف المتكلم التأثير فيهم باحتجاجه. وهكذا يمكن أن يتسع مجال المخاطبين ابتداء من المتكلم نفسه ـ حين يحاول إقناع نفسه بقضية ما ـ إلى الناس جميعا حيثما كانوا[76].

ـ **المقام**: ولذلك يجب على المتكلم، وفق بيرلمان، التركيز على معايير الأولوية في ما يتعلق بعلاقة المخاطبين مع المقام والموضوع معا، ويكون أكثر تأثيرا كلما استثمر حقائق فعلية وأحداثا معينة لا يشك المخاطبون في ثبوتيتها المرجعية[77].

ويقدم بيرلمان تصورين أساسيين للمقام: فهو تارة يعتبره الإطار المحدد للخطاب المستوعب لكل محتويات العملية الإبداعية، ولكل المشاركين فيها. وتارة أخرى يعتبره تلك المقدمات ذات النظام العام التي تساعد المبدعين في بناء الحجج وترتيب القيم[78].

وإذا كان الحجاج يتطور دوما داخل حقول محددة، وما هو خاص بحقل ما لا يمكن أن ينطبق بالضرورة على حقل آخر، فإن التصور التقليدي لا يسمح بإدراك هذه المسالة؛ لأنه لا يعتبر سوى نمط واحد من الحجج، وهي الحجج التي يمكن أن نقول عنها إنها صالحة أو غير صالحة عبر اعتمادنا على الشكل وحده، ولذلك سعى تولمين (1986) إلى جعل دراسة الحجاج مستقلة عن حقل المنطق، الذي ظل إلى زمن بعيد أنموذجا لفهم الحجاج، إذ لا نتعرف إلا على نمط وحيد للصلاحية الصورية، التي تعمل في أثناء ربطها بشكل متزامن بين صرامة الحجاج والخضوع لقوانين استقرائية محددة.

لقد كان الحجاج على الدوام، بشكل عام، دفاعا عن ملفوظ أمام ملفوظات أخرى[79]. ويقابل مايير بين المنطق والحجاج قائلا: «إن المنطق لا يسمح بأي غموض، وليست أحادية المعنى التي تشكل قاعدته نتاجا لأوضاع واقعية مرتبطة باستعمال اللغة، ففي هذه الأوضاع لا نصرح بالمعلومات كلها، ولا بالقواعد التي تلزم معالجتها من خلالها، إننا نترك للمخاطَبين، أي للمستمعين، فرصة اتخاذ القرار بشأن المفاهيم المستعملة، بل وفرصة جعلها أحادية المعنى، وهذا اللبس الخاص باللغة الطبيعية هو الذي كان وراء السمعة السيئة للحجاج، فإذا ما كانت ألفاظ رسالة ما ملتبسة فلا شيء يمنع من اللعب على تعددية المعنى هاته، والتلاعب بموافقة المستمع عن طريق الغموض والضبابية، غير أن هذا اللبس هو ما يشكل غنى اللغات الطبيعية، فبإعطائها الفرصة للسياق كي يمنح للمستمع وسائل الحسم باتجاه هذا المعنى أو ذاك ستتوافر اللغة الطبيعية على مرونة كبيرة شبه لا نهائية، ذلك بالنظر إلى كل وضعية ممكنة للاستعمال»[80].

هذه باختصار بعض ملامح هذا التصور التقليدي التي يمكن الاستفادة منها، والتي تساعد على اكتساب خبرة منهاجية دقيقة في تحليل نصوص ذات طبيعة حجاجية قوية، كالنصوص القضائية والسياسية والفلسفية، بناء على تصور تفاعلي بين الذات المتكلمة والمخاطبين. وعلى الرغم من ميزات هذا التصور فإنه يقصر الحجاج على بعض التقنيات والآليات البلاغية والمنطقية، وهو ما يدفعه إلى تقسيم الخطابات إلى خطابات حجاجية ذات طبيعة إقناعية، كالمناظرات والمجادلات الدينية والفلسفية والسياسية والقانونية، وأخرى غير حجاجية، بينما يتبنى التصور التقني للحجاج تقسيما آخر تصير بمقتضاه كل الخطابات المختلفة التي تستعمل لسانا طبيعيا خطابات حجاجية بدرجات مختلفة، وهو ما سيتبين لنا في ما يلي.

1 - 4 - الحجاج في التصور التداولي

إذا كان بينفنست Benveniste قد تحدث عن أن اللغة لا يمكن أن تتحقق فعليا إلا بواسطة التلفظ، ثم بعد ذلك تتحول إلى خطاب يجسد العلاقة بين المتخاطبين، وإذا كان ـ كذلك ـ قد ذهب إلى أن «الفعل الفردي الذي ستعمل بواسطته اللغة يجعل المتكلم قبل كل شيء ما يشبه المحدد الثابت في شروط التلفظ الضرورية، فقبل التلفظ لا تكون اللغة سوى عبارة عن إمكانية لغوية، وبعد التلفظ تصبح بمنزلة الخطاب الذي يصدر عن المتكلم في شكل صورة ناطقة تستهدف مستمعا يبعث تلفظا آخر ارتجاعا»[81]، فإن ديكرو، وامتدادا لأفكاره حول التلفظ والخطاب والتكلم، يؤكد أن الخطاب الحجاجي وراءه ذات متكلمة، بمعنى أن هذا الخطاب له مصدر يصدر منه.

ويذهب ديكرو إلى أن التكلم داخل الخطاب هو المصدر عن هذا الخطاب وعن حجاجه، كما يميز بين التكلم والتلفظ، على اعتبار أن التلفظ هو الصوت المتحدث باسم للتعبير عن أفكار معينة ضمن الخطاب الحجاجي، وقد يكون هذا المتلفظ مفردا أو متعددا، لذلك أبدع ديكرو «المتلفظ ـ متعدد الأصوات لحل مشكلة تحليل بعض الأقوال التي لا نعرف بالضبط لمن ننسب فيها الكلام، هل إلى متكلم واحد أم إلى أكثر من متكلم؟»[82].

وبناء على ما سبق، فإن كثيرا من أفعال القول ـ وفق ديكرو ـ لها وظيفة حجاجية، عندما تهدف إلى توجيه المتلقي، إما بفعل شيء ما وإما بتركه، ولهذا يطلق ديكرو وأنسكومبر Anscobre على هذا الحجاج الخطابي اسم «الحجاج داخل اللغة»، بمعنى أن الأمر يتعلق بحجاج يمكن تسميته بمنطق الكلام، أي تلك القواعد الداخلية للخطاب، التي تتحكم في ترابطه وتسلسله[83].

وعليه فإن الحجاج ليس عنصرا خارجا عن اللغة أو يضاف إليها، بل هو يسري فيها سريانا طبيعيا، لذلك يذهب ديكرو إلى أن الوظيفة الحجاجية تتوافر على خصائص في

بنية اللغة ذاتها، إذ إن القيمة الحجاجية لقول ما ليست هي حصيلة المعلومات التي يقدمها فقط، بل «إن الجملة بإمكانها أن تشتمل على مورفيمات وتعابير أو صيغ، والتي بالإضافة إلى محتواها الإخباري تصلح لإعطاء توجيه حجاجي للقول، وتوجيه المتلقي في هذا الاتجاه أو ذاك[84].

وهكذا، إذا كان الحجاج فعلا استدلاليا يأتي به المتكلم بغرض إفادة المستمع وإقناعه؛ خصوصا في الأدوار الخطابية، فإن المجال التداولي يعد مجالا أرحب وأوسع للوصف الاستدلالي، للمتكلم والمستمع، الذي تدل عليه في الحجة أدوات لغوية خاصة[85].

وعلى هذا الأساس فإن هذا الالتقاء بين الوصف الاستدلالي الحجاجي والمجال التداولي، ينطلق أساسا من تصور المعنى في استثماره لعلاقات متعددة تضم الملفوظ مع ربطه بظروف المقال، وما يستتبع ذلك من تحديد للقرائن المعنوية المحددة لطبيعة الخطاب، أي الاهتمام بالمجال التداولي، وكذلك بموضوع الدلالة الذي يرتبط بالجمل من حيث دراستها بلاغيا، لتحديد صدقها أو كذبها، وهذه الجمل يسعى الجانب التداولي إلى تحليلها وعدم اختزال وصف قيمتها الإخبارية في الوصف الدلالي فقط، بل ليبرهن على الطريقة التي تسهم فيها قرائن العلاقات بإعطاء اتجاه تداولي للجملة، وأيضا لفرض نتيجة على المخاطب عن طريق التحاور المتبادل في الكلام.

فعلى مستوى أفعال اللغة المتداولة في الحجاج، هناك أفعال اللغة العرضية التي تستعمل، وفق أوستن (1962)، لعرض مفاهيم وبسط موضوع وتوضيح استعمال الكلمات، وضبط مراجع مثال: أكد، وأنكر، أجاب، اعترض، وهب...[86].

وعلى مستوى السياق هناك أدوات وتعابير وصيغ تضفي السمة الحجاجية على تخاطب ما، ما يجعل الحجاج يكون ضمنيا أو صريحا، وهكذا نجد «تعابير إنجازية موجهة إلى ربط قول ما ببقية الخطاب، وبكل السياق المحيط، من هنا نعثر على: أجيب؛ أستنبط؛ أستخلص؛ أعترض... وتأتي هذه التعابير لتربط القول بالأقوال السابقة، وأحيانا بالأقوال اللاحقة، إذ إن هذه الأقوال تأكيدية عامة. وهناك مستوى آخر يظهر فيه ارتباط الخطاب الحجاجي بالبعد التداولي[87]، وهو ما يطلق عليه اسم الحوارية، سواء كانت صريحة أو مضمرة أو متعددة الأصوات، على أساس أن «الملفوظ دال ما دام يتموضع في مجتمع القائمين بتلفظه، ويمتلكون علاقة تخاطبية»[88].

ومن هنا تُعرِّف فرانسواز أرمينكو الحوارية بأنها: «مكون لكل كلام، وتعرف كتوزيع لكل خطاب إلى لحظتين تلفظيتين توجدان في علاقة حالية، ويقدم المبدأ الحواري من خلال الحدود التالية: كل تلفظ يوضع في مجتمع معين لا بد من أن ينتج بطريقة ثنائية، تتوزع بين المتلفظين الذين يتمرسون على ثنائية الإصاتة وثنائية العرض، على حد تعبير فرانسيس

جاك، وإن كل كلام إلا وله مالكان تقريبيان، وربما كان من المضبوط القول بأن سيدة الكلام الحواري هي العلاقة التخاطبية ذاتها»[89].

وهكذا حاولت التداولية أن تعالج الحجاج باعتباره فعلا تداوليا، لا يمكن تفسيره من دون إبراز مراتب المتكلمين وأدوارهم في أفعال الكلام، وأهمية السياق التخاطبي، كما حاولت التداولية أن تقف عند الروابط الحجاجية باعتبارها أدوات تسهم في تحديد العلاقة الخطابية بين المتكلمين من جهة، وبين أطراف النص من جهة أخرى. وبالإضافة إلى ذلك اهتمت التداولية بالسلالم الحجاجية داخل المنطوقات والأقوال، لذلك نجد التحليل التداولي للحجاج قد اتخذ من النصوص وكيفية إنتاجها موضوعه المحوري، ويسعى هذا التحليل إلى المساهمة في تحديد قواعد ومعايير قراءة النصوص الحجاجية.

وتعد نظرية الحجاج في اللغة امتدادا وتطويرا لنظرية الأفعال اللغوية، بل إن ديكرو يعتبر الحجاج فعلا لغويا خاصا. ويتمثل الحجاج، بالنسبة إلى هذه النظرية، في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب، أي متواليات من الأقوال والجمل بعضها بمنزلة الحجج، والبعض الآخر بمنزلة النتائج التي تُستنتَج منها[90].

هذا التصور هو ما يدعوه ديكرو بـ «الحجاج بمفهومه التقني» في مقابل «الحجاج بمفهومه العادي»، حيث يشير المفهوم الجديد إلى نوع خاص من العلاقات المسجلة داخل اللغة، وتربط بين محتويات دلالية[91].

فالحجاج إذن عبارة عن علاقة دلالية تربط بين الأقوال في الخطاب تنتج عن عمل المحاجّة، ولكن هذا العمل محكوم بقيود لغوية، فلا بد من أن تتوافر في الحجة (ق1) شروط محددة حتى تؤدي إلى (ق2)، ولهذا فإن الحجاج مسجل في بنية اللغة ذاتها وليس مرتبطا بالمحتوى الخبري للأقوال ولا بمعطيات بلاغية مقامية[92]، لأن القول يتضمن في ذاته تلميحا إلى تمييز حجاجي للقضايا التي ينشئها، ولا جرم أن هذا التمييز يمكن أن يتنوع من متكلم لآخر، وفق حالات الخطاب؛ إذ لا أحد يستطيع القول ما هي الخلاصة المقترحة أو المنفية من (ق)، أي أن القيمة الأساسية للقول ترجع في جزء مهم إلى الاستعمال الحجاجي له[93].

لقد كان منطلق أصحاب هذا التصور هو الاعتراض على التصور التداولي التقليدي للعلاقة بين مستويات التحليل اللغوي الذي اعتمدته التداولية منذ بدايتها مع المؤسس شارل موريس Charles Morris الذي ميز في كتابه «أسس نظرية الرموز» (1938) بين عناصر ثلاثة تدخل في تحديد الرمزية[94]:

الرمز من حيث هو علامة.

الرمز من حيث هو دلالة.

الرمز من حيث هو محل للتأويل.

وقد استعار هذا التقسيم الثلاثي للرمز من المنطق، ونقله إلى اللسانيات، وميز من خلاله بين مستويات ثلاثة، تحدد العلاقة بين علم الدلالة Sémantique والتداولية Pragmatique، وتتعاقب تعاقبا خطيا[95]:

المستوى التركيبي: ويعنى بتحديد قواعد التأليف التي تنشئ، أو لا تنشئ، سلاسل تامة التشكل؛ أي جملا لغوية، والكلمة المفتاح في هذا الطور هي «النحوية» Grammaticalité.

المستوى الدلالي: ويعالج علاقة العلامات بمراجعها أو مدلولاتها؛ ومدلول جملة ما، أو ما تحيل عليه، وفق موريس وغيره من المناطقة، هو قيمتها الحقيقية، وذلك ما يتطلب وسائل شديدة الدقة لتحديد مدى استيفاء كل جملة لشروط الصدق، والمفاهيم الأساسية في هذا الطور هي: الصدق والكذب.

المستوى التداولي: وتُدرَس فيه علاقات الرموز بالمؤولين لها، ويبحث فيه عن مدى استيفاء القول لشروط المقام، وقدرته التأثيرية.

ومن الأسئلة التي تطرح في هذا الطور الأخير: هل يناسب القول المقام أم أن الأمر على خلاف ذلك؟ ما هي الأفعال الكلامية التي تسمح بإنجازه (الإثبات، الاستفهام، الأمر، التمني...)؟ ما هي طبيعة رد فعل المخاطب (استنكار، الإجابة بسؤال...)؟

وقد اعترض أوزفالد ديكرو وجان كلود أنسكومبر على هذا التحليل ذي المستويات الثلاثة، وذلك لأن ظواهر تداولية كثيرة تبرز منذ المستوى الأول التركيبي، ففي قول مثل:

1 - **أنا صائم.**

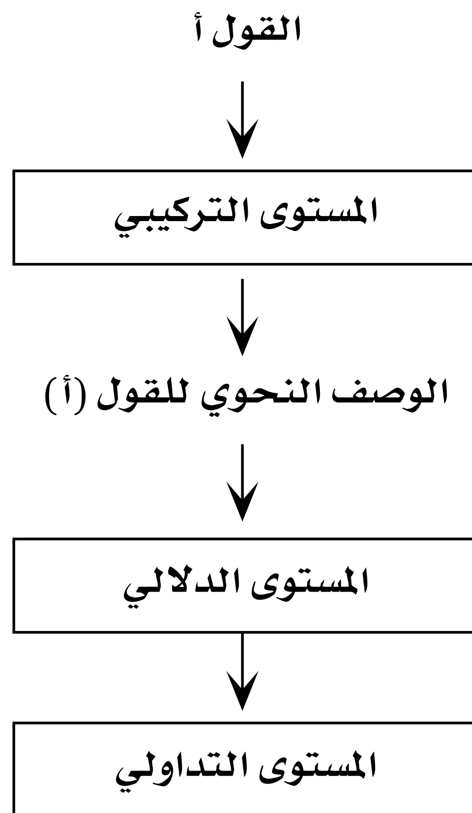
يوجد ضمير المتكلم الذي لا يتحدد إلا مقاميا. وهو مسجل في بنية اللغة سابق للاستعمال في مقام محدد، كما أن الإثبات، باعتباره معبرا عن اعتقاد المتكلم، متزامن مع المحتوى القضوي وليس مضافا إليه بعد تركيب القضية وتحديد علاقتها بحالة الأشياء في الكون[96].

إن التقسيم السابق يقدم تحليلا متدرجا في التوسع، ويقيم بين المستويات الثلاثة علاقة «استغراق» أو «تضمن أقوى» بالتعبير الرياضي المجموعي[97]. ومن ثم فيجب، وفق مناصري هذا التحليل، البدء بالمستوى التركيبي، ثم المرور إلى المستوى الدلالي، ونصل في الختام فقط إلى المستوى التداولي، ولكن في الحقيقة إن «قواعد التشكل الجيد للمستوى التركيبي مستقلة عن المحتوى الإخباري للأقوال، ويمكن أن نحدد هذه الأخيرة، بدورها، من دون أن نقيم وزنا لتأثير الكلام في المخاطبين»[98].

وفي كتابه الموسوم بـ «القول واللاقول»، يعطي ديكرو للقول قيمة أكبر من مجرد نقل معلومة إخبارية؛ إذ حينما نطرح سؤالا، فإننا نقوم بشيء آخر غير إعلام المتلقي برغبتنا في المعرفة، وهو أننا نلزمه بالإجابة، ونعطيه دورا في الوقت نفسه الذي نختار فيه دورا

آخر. وحينما نطلق أمرا، أو وعدا، أو إذنا... فإن اللسان Langue، كما يرى ديكرو، ينطوي بذاته على قائمة من العلاقات البشرية التذاوتية Interhumains، وعلى مجموعة من الأدوار، أي على جهاز كامل من الاتفاقيات والقوانين التي تنظم التخاطب بين الأفراد[99].

ولذلك، فإن ديكرو وأنسكومبر يقدمان تصورا أكثر إجرائية، يقوم على إدماج المظهر التداولي في الدلالة. فالتداولية المدمجة، بهذا الاعتبار، هي بحث في الجوانب التداولية المسجلة في بنية اللغة ودلالة الجملة لاستخراج الأشكال اللغوية ذات القيمة التداولية لضبط شروط استعمالها[100]. ويمكن إبراز عناصر هذا التصور من خلال الخطاطة التالية:



إن المشروع الأساسي لهذه التداولية المدمجة هو بناء دلالة الخطاب المثالي. والمقصود بذلك هو صياغة دلالة الخطاب انطلاقا من المظاهر اللغوية القابلة للصياغة، على أساس التوجيهات والتعليمات التي توفرها أبنية اللغة للمتكلم حتى يوجه خطابه وجهة ما[101].

فالقول التالي:

2 ـ **أنا مريض لكنني صائم.**

تصاغ قواعده الدلالية في صيغة متغيرات من خلال الوحدات اللغوية التي تفرض على المخاطب تعليمات ما. ومن هذه التعليمات ما يفرضه الرابط «لكن» الذي يقدم قرائن معنوية تبين المراد من الخطاب، وتوجه طريقة تأويل العلاقة بين المحتويين الخبريين لـ «أنا مريض» و«أنا صائم». فالاستدراك بـ «لكن» يوجه دلالة القول كله إلى سلب نتيجة مضمون الجمل المستدركة. أما في المستوى الدلالي فيقع ربط دلالة القول بسياقه حيث تدخل اعتبارات التخاطب بين المتكلم ومخاطبه، ومكان القول وزمانه وجميع المعطيات المقامية[102].

وبهذا التوسيع والإدماج سيتوسع مجال التداولية، وسيتنامى بالتدريج في دراسات ديكرو التي كان تركيزها الأساسي على بناء الخطاب اللغوي الطبيعي عموما. وانطلاقا من هذا التصور، سعى ديكرو وأنسكومبر إلى صياغة دلالة الخطاب لسانيًّا من خلال تحديد العلاقات بين المُضمر l'implicite والمُصرَّح به l'explicite، فالقول المصرح به في نظرهما ليس إلا حاملا لخلاصة مقترحة من قبل متغيرات حجاجية ملازمة للجملة، سواء أوافق المتلقي عليها أم لم يوافق. وبعبارة أخرى فإن الحجاج عند ديكرو وأنسكومبر يبرز في كيفية تسجيل اللغة الطبيعية لخلاصة ما، أو اقتراحها، أو تضمنها، أو إظهارها، أو اقتضائها[103].

إن حجاجية القول تظهر في كونه يسد مسد دليل ـ أو ملزوم ـ معين، له مدلول ـ أو ملزم ـ يفهم من السياق، مدلولا يقصد به المتكلم مطالبة المخاطَب بالتصديق به والانتهاض للعمل وفقه، أي يقصد «إلزامه» و«التزامه» به معا، قاصدا بهذا الدليل مدلولا مخصوصا، وهو أنه ينبغي أن تعتقد صدقي في كل ما أقول لك، وأن تلتزم في سلوكك بهذا الاعتقاد، بيد أن دلالة هذا الالتزام والإلزام عند ديكرو وأتباعه ليست دلالة أخلاقية، بل دلالة منطقية تجعل المخل بهما واقعا بالأحرى في فساد القول وحده، هذا الفساد قد يترتب عنه انقطاع التواصل أو خروج الخطاب عن غرضه[104].

وعلى الرغم من هذا البعد المنطقي فإن الحجاج مفارق للاستدلال الذي هو عمل لغوي يستلزم إنتاج قول ما وتعريفه عند ديكرو وأنسكومبر: «يقوم القائل (م) الذي يقول القول (ق) بعمل استدلال إذا أحال، في الوقت نفسه الذي يقول فيه (ق)، على حدث (س) معين يقدمه على أنه نقطة انطلاق لاستنتاج Déduction يؤدي إلى عملية قول (ق)»[105]، فإذا أخذنا الأمثلة التالية[106]:

3 - أ ـ **هتف زيد أن سيأتي غدا.**

ب ـ إذن أنت سعيد.

4 - **أنا متردد في اقتناء هذه السيارة** (= ق2)، **فهل نفقاتها قليلة؟** (= ق1).

نجد المتكلم (ب) في الحوار (3) محققا لعمل استدلال يستند إلى الحدث المذكور في قول المتكلم (أ)، أي حدث مجيء زيد غدا فنحن هنا أمام عمل استدلال لا عمل حجاج، أما القول(4) فيقع الترابط بين القول الإثباتي والاستفهام الثاني على أساس حجاجي؛ إذ قدم الاستفهام (ق1) على أنه حجة لفائدة النتيجة (ق2)، وهذه النتيجة لا تستند إلى أي حدث سابق أو لاحق، بما أن (ق1) استفهام، ولكن الحجة ليست هي الاستفهام بل تعبيره عن عدم اليقين الملازم لبنية الجملة الاستفهامية.

ومن أوجه الافتراق أيضا أن الحجاج ينطوي على قدر من الالتباس في الوظيفة؛ هذا الالتباس الذي لا نجد له نظيرا في غيره من طرق الاستدلال. والأصل في هذا الالتباس ليس هو تعدد معاني اللفظ الواحد في الدليل، بحيث يحمل هذا اللفظ في قضية منه على معنى أول، وفي قضية أخرى على معنى ثان، ولا أن أصله هو غموض في تركيب الجملة الواحدة في الدليل، بحيث تقبل هذه الجملة تحليلين نحويين مختلفين فأكثر[107]، بل الأصل في الالتباس الحجاجي هو أن الحجاج لا يرجع فيه إلى أي أحداث في الواقع، ولا يعتمد ترابطات منطقية ضرورية، كما أن قيمة الحجة وقوتها تختلفان وفق السياقات التي تردان فيها، فقول مثل:

فَغُضِّ الطَّرْفَ إنَّكَ مِن نُمَيْرٍ
فلا كَعْبًا بَلَغْتَ ولا كِلابا

يشتمل على نتيجة هي «غض الطرف»، وحجة تؤدي إليها هي «أنت من قبيلة نمير». وهذه الحجة ليست كذلك بطبعها وطبيعتها[108]؛ أي أنها لن تكون حجة دائما وأبدا، بحيث إنها متى استُعملت، كانت حجة ودليلا على شيء، بل إن السياق هو الذي أكسبها طابعها الحجاجي، وهو الذي منحها هذه القوة الحجاجية العالية. ففي سياق التعارف، مثلا، لن يُستعمل هذا القول باعتباره حجة ودليلا لغويا، ولكن ستكون له دلالات ووظائف أخرى؛ فالحجاج إذن يتسم بالنسبية والمرونة والتدرج وبأنه ذو طبيعة سياقية.

غير أن هذا الالتباس لم يمنع ديكرو من محاولة استنباط طرق وأدوات تسهل سبر الأبنية اللغوية للقولات الحجاجية، من خلال آليات لغوية محضة. ومن ثم يصير الحجاج عبارة عن ظاهرة لغوية نجدها في كل قول وفي كل خطاب، كما نجده في الأسماء والأفعال والصفات والظروف والحروف، وكذلك في التراكيب النحوية والصور البلاغية. وسنقدم في المبحث الموالي بعضا من تلك الآليات التي سنستفيد منها في التحليل الحجاجي للنصوص الأدبية.

2 - آليات التحليل الحجاجي التداولي

2 - 1 - المراتب الحجاجية:

تعـرض أوزفـالد ديكرو لهـذه النظرية في كـتـابه السـلالم الحـجـاجـيـة les échelles argumentatives قـبل أن يطورها في كتاباته الأخرى، خصوصا في كتابه المشترك مع أنسكومبر «الحجاج في اللغة» l'argumentation dans la langue، وقد عرضا فيها لنظرية متميزة في التحليل الحجاجي للقولات، كان لها التأثير الكبير في الدراسات التداولية اللغوية والبلاغية.

ولقد كان الاهتمام بمسألة المراتب أو المدارج باعتبارها ظاهرة لغوية طبيعية اتخذت صبغة خاصة مع انبعاث الدراسات اللسانية ومباحث فلسفة اللغة[110]. وقد اتخذت هذه المراتب ثلاثة أشكال نوردها بإيجاز:

أ - **المراتب المتضادة:** مع إدوارد سابير؛ الذي أكد أن الكلمات الدالة على معان يمكن ترتيبها بين طرفين متقابلين، مثال: الرمضاء؛ الحر؛ الدفء ؛ البرد القارس، فهذه الجملة من الألفاظ تتضمن لفظتين: الرمضاء والقرس، اللتين هما بمنزلة طرفي أعلى وأسفل متباينين، بينهما مراتب ويمكن تمثيلهما على الشكل التالي:



ب ـ **المراتب الموجَّهة توجيهًا كميًا:** مع كل من هورن وفوكونبي: وفحوى هذا التوجه يقول بأنه يوجد هذا الضرب من المراتب في الألفاظ الدالة على معان تقبل التدرج في اتجاه واحد، إما على مقتضى التناقص، مثال ذلك معايير الوزن التالية: درهم؛ مثقال، أوقية؛ رطل، على سبيل الزيادة في الوزن. أو على سبيل النقص منه، رطل، أوقية، مثقال، درهم.

ج ـ **المراتب الموجَّهة توجيهًا قصديًا:** وهذا يتجاوز الألفاظ إلى الجمل، لأنه قد يكون قصد المتكلم عاملا في تحديد اتجاه المراتب التي تنزلها هذه الجمل. ومثال ذلك أن يقصد المتكلم التوقف عن السياقة متى شعر بالتعب، وبالأولى متى غلب عليه النوم، فالقولان:

- شعر السائق بالتعب.
- غلب على السائق النوم.

هما بمنزلة مرتبتين متفاوتتين بينهما بموجب القصد الذي للمتكلم في التوقف عن السياقة. وقد اختص بهذا كل من ديكرو وأنسكومبر[110].

وسيكون اهتمامنا في هذا العمل موجها نحو المراتب الموجهة توجيها قصديا، باعتبارها لا تقتصر على الألفاظ وحدها، بل تتعداها إلى الجمل، على أساس أن الأقوال المنصوبة للتدليل على نتيجة واحدة تتعدد، وبالتالي فعندما «تستلزم بعض الأقوال النتيجة نفسها، يصبح في الإمكان جمعها في مجموعة تدليلية، اصطلح عليها باسم الفئة الحجاجية التي تحدد نتيجتها المشتركة، كما أن تعدد الأقوال والحجج التي يستدل بها على نتيجة ما يجعلها تختلف من جهة قوتها، بشكل يجعل بعضها يعلو بعضها الآخر، بما يسمح بترتيبها وفق معايير متعددة ومختلفة[111]. وهو ما يجعل قوة الحجاج ترتفع كلما ارتفعت الحجة الموظفة للتدليل على قضية ما.

2 - 2 - مفهوم السلم الحجاجي

السلم الحجاجي هو عبارة عن مجموعة غير فارغة من القولات، مزودة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

1 ـ كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى على جميع القولات التي دونه.

2 ـ كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه[112].

يعرف أوزفالد ديكرو معطيات السلم الحجاجي بقوله: نقول بأن الجملتين (أ) و(ب) تنتميان إلى حقل استدلالي حجاجي متشابه، يعرف بالملفوظ (د). عندما يعتبر المتكلم أن (أ) و(ب) حجج لمصلحة (د)[113].

فمفهوم الحقل الحجاجي عند ديكرو يرتبط بالنتيجة، كما يرتبط بالمتكلم. بمعنى انه عندما ينتمي معنى جملتين أو أكثر إلى نفس الحقل الحجاجي فإنهما يسعيان إلى خدمة نفس النتيجة. وإن كانا يختلفان وفق القوة والضعف، كما أنهما يمثلان أيضا اختيار المتكلم الذي اعتبرهما دليلين مناسبين يخدمان هدفه الذي يسعى إلى تحقيقه.

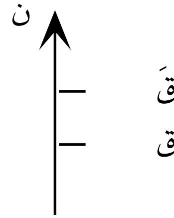
تنطلق نظرية السلالم الحجاجية من إقرار التلازم في عمل المحاجة بين القول الحجة (ق) ونتيجته (د). بمعنى أن التلازم لا يتحقق إلا بإضافة الحجة إلى نتيجتها، والتي قد يكون مصرحا بها أو مضمرة مثل قولنا:

أ ـ ماذا تريد أن تفعل؟

ب ـ ألا ترى أن الطقس جميل؟

فالقول الاستفهام في (ب) يمثل حجة لنتيجة مضمرة، وهي الخروج في نزهة مثلا، وإن لم يقع التصريح بها.

وعلى هذا الأساس فعندما نعتبر الأدلة ـ الأقوال ـ تنتمي إلى الحقل الحجاجي نفسه، فإن هذه الأدلة تكون علاقة تراتبية. وهذه العلاقة هي ما يكون ما يسميه ديكرو سلما حجاجيا يمثل له بالشكل التالي:



وفي علاقة الأقوال الحجاجية بنتائجها سمة أساسية مميزة، فمجموعة من الأقوال التي يمكن أن تكون حججا تدعم نتيجة معينة تتفاوت في درجتها من حيث القوة والضعف. فإذا افترضنا الأقوال التالية:

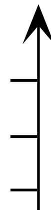
1 ـ حصل زيد على الإجازة.

2 ـ حصل زيد على دبلوم الدراسات العليا.

3 ـ حصل زيد على الدكتوراه.

فإذا قدم أحد هذه الأقوال حجة لنتيجة هي: تفوق زيد. فإننا سنجد (3) أقوى في سلم الحجج من (2)، التي هي بدورها أقوى من (1). بمعنى أن الحجج لا تتساوى فيما بينها، بل تترتب في درجات القوة والضعف، وهذا الترتيب هو أن الظواهر الحجاجية تتطلب دوما وجود طرف آخر تقيم معه علاقة استلزام.

فمثلا القول: حصل زيد على الدكتوراه. موجود ضمن فئة الحجاجية، وبالتالي فهو يستلزم منطقيا القول: حصل زيد على دبلوم الدراسات العليا، الذي يستلزم بدوره القول: حصل زيد على الإجازة. وفق العرف الأكاديمي، ويمكن أن نمثل لهذه الأقوال بالشكل التالي:



ـ حصل زيد على الإجازة.

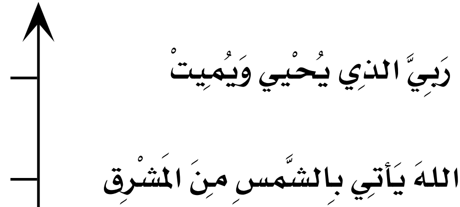
ـ حصل زيد على دبلوم الدراسات العليا.

ـ حصل زيد على الدكتوراه.

ولما كانت الفئة الحجاجية قائمة على الترتيب بين الحجج، يعتبر بمقتضاها المتكلم أن قَ أقوى من ق بالنسبة إلى «ن»، وإن استخلاص «ن» من «ق» يستلزم استخلاص «ن» من «قَ»، والعكس غير صحيح، فإن علاقة الترتيب هذه هي ما تكون السلم الحجاجي.

وتأسيسا على ما سبق فإذا كان المخاطِب يتوجه إلى مخاطَبه قصد إقناعه بأمر معين أو التأثير فيه، فإنه لا محالة يوظف فئة حجاجية؛ تكون بمنزلة دعامة استدلالية لغرضه الذي من أجله كانت العملية التخاطبية. وهذه الحجج التي يوردها لن تكون على درجة، بل تختلف وتتفاوت فيما بينها وفق القوة والضعف. وهذا الترتيب الحجاجي نجده في القرآن الكريم، ففي قصة سيدنا إبراهيم مع النمرود، نجد توظيف ترتيب حجاجي من أجل إقناع النمرود، إذ تدرج معه سيدنا إبراهيم من الحجة الضعيفة إلى الأقوى: قال تعالى ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَىَ الذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِهِ أَنْ أَتَاهُ الله المُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِيَّ الذِي يُحْيِي وَيُمِيتْ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأَمِيتْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأتِي بِالشَّمسِ مِنَ المَشْرِق فَآتِ بِهَا مِنَ المَغْرِب فَبُهِت الذِي كَفَر وَاللهُ لاَ يَهْدِي القَومَ الظَّالِمِينَ**﴾[114].

فالحجج التي وظفها سيدنا إبراهيم لإبطال دعوى النمرود تختلف قوة درجتها:



وكذلك إذا افترضنا مثلا:

1 ـ أكرم هشام زميله.

2 ـ أكرم هشام عدوه.

وأردنا بهذه الأقوال أن نستدل على نتيجة وهي:

3 ـ هشام من أنبل الناس خلقا.

فإننا سنجدها تتفاوت في قوتها الحجاجية، على أساس أن القول (2) أقوى حجة على النبل من القول (1). ولما كان (1) و(2) يستلزمان نتيجة واحدة، فقد استحقا أن يدخلا في مجموعة تدليلية واحدة تسمى الفئة الحجاجية. وكل فئة تتحدد بنتيجتها المشتركة، وعلى هذا تكون الفئة الحجاجية (1)و(2) مقيدة بالمدلول[115](3).

وإذا تأملنا الأمثلة التالية:

1 ـ لزيد شهادة الإجازة، بل ودبلوم الدراسات العليا.

2 ـ أرى أن تكلف زيد بهذه المهمة، فهو كفء لكنه لا يلتزم بالمواعيد.

ففي (1) نجد بنية (ق) بل (ق')، على اعتبار أنهما ينتميان إلى سلم حجاجي واحد، وان (ق') أقوى من (ق)، لأن شهادة الدراسات العليا أقوى من شهادة الإجازة وفق العرف الأكاديمي. وهذا ما يجعل (ق') أصلح لتدعيم النتيجة المفترضة، وهي كون زيد مجدا.

أما في (2) فنحن أمام ظاهرة أخرى تتحدد في بنية (ق) لكن (ق')، على أساس أن (ق) تنتمي إلى فئة حجاجية تحددها النتيجة. أما (ق') فهي تنتمي إلى فئة حجاجية تحددها النتيجة لا ـ (ن). بمعنى أن الحجتين لهما وجهتان متقابلتان، أي أن (ق): هو كفء، تدعم النتيجة التالية: كلف زيد بالمهمة. أما (ق'): لا يلتزم بالمواعيد. فهي تدعم النتيجة: لا تكلف زيد بالمهمة. وهذا يعني أن ترتيب الحجج في سلم حجاجي واحد بالنسبة إلى بعض الأبنية من قبيل (ق) ولكن (ق') لا يقتضي انتماء الحجج إلى فئة حجاجية واحدة. وإذا كانت هذه الظواهر تتصل بالحجة في علاقتها بالنتيجة من وجهة نظر المتكلم، أي اعتمادا على عملية القول، فإنه توجد ظواهر لغوية يمكنها أن تجعل السلم الحجاجي مطلقا[116]، وهذه الحالة يصوغها ديكرو على النحو التالي:

تكون الجملة (ق') أقوى من (ق) إذا كانت كل فئة حجاجية تتضمن (ق) تتضمن أيضا (ق'). وإذا كان (ق') يفوق في كل مرة (ق'')[117]، وإذا لم يتوافر هذا الشرط فإنه يوجد شرط آخر صاغه ديكرو على النحو التالي: يكفي أن (ق') يؤدي إلى نتيجة (ن') أقوى من (ن'')[118].

وعلى هذا الأساس يكون السلم الحجاجي هو علاقة تراتبية للحجج، تحدد بموجبها مراتب القولات ودرجاتها، باعتبار وجهتها وقوتها الحجاجيتين. ولنبين هذا نورد البيت الشعري التالي:

قـــهـــرْناكُم حـــتى الكمـــاةُ فـــأنتمُ

تهَـــابُونَنَا حـــتى بَنينا الأصَـــاغِـــرا

فالشطر الأول يشتمل على حجتين هما:

(ح1) قهرناكم.

(ح2) قهرنا كماتكم.

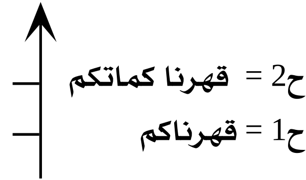
وهما تخدمان معا النتيجة الواردة في الشطر الثاني من البيت:

(ن) أنتم تهابوننا.

فالحجتان الواردتان في الشطر الأول متفاوتتان في القوة، وليست لهما الدرجة نفسها في السلم الحجاجي؛ فالحجة (2) أقوى من الحجة (1). ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بواسطة السلم الحجاجي التالي:

ن = النتيجة. **ن = تهابوننا.**

ح = الحجة.



أما الشطر الثاني فيتضمن أيضا حجتين هما:

(ح2) أنتم تهابوننا.

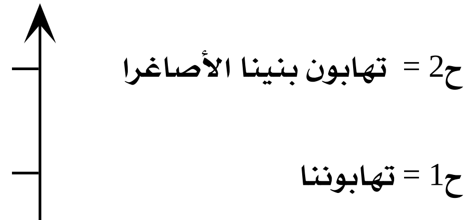
(ح1) أنتم تهابون الأصاغرا.

وهما تؤديان إلى نتيجة ضمنية مضمرة من قبيل:

(ن) أنتم جبناء أو أنتم ضعفاء.

ويمكن أن نرمز لهذه العلاقة بواسطة السلم الحجاجي التالي:

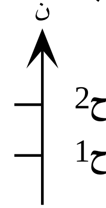
ن = الضعف والجبن.



ونلاحظ أن القول «أنتم تهابوننا» كان نتيجة في العلاقة الحجاجية الأولى، ثم تحول إلى حجة في العلاقة الحجاجية الثانية، وهو ما يؤكد الطابع الالتباسي للحجاج الذي أشرنا إليه في المبحث السابق.

ونلاحظ أيضا أن قائل البيت الشعري يضع القولات الحجاجية في مجموعة تدليلية واحدة تسمى «الفئة الحجاجية» Classe argumentative[119]، وكل فئة حجاجية تتحدد بنتيجتها المشتركة، فالفئة الحجاجية في العلاقة الحجاجية الأولى «هيبة الشاعر وقبيلته»، وفي العلاقة الحجاجية الثانية هي «جبن الخصوم وضعفهم»، فعندما ينتمي معنى جملتين أو أكثر إلى الحقل الاستدلالي الحجاجي نفسه يعني ذلك أنهما يسعيان إلى نتيجة واحدة، ويمثلان أيضا اختبار المتكلم الذي يختار منهما الدليل الأنسب، وفي هذه الحالة تتعين معنا القوة الاستدلالية المعينة[120].

ويصوغ ديكرو هذه العلاقة الحجاجية على الشكل التالي: إن كل قول (ح2) يرد في درجة ما من درجات السلم الحجاجي، فإن القول (ح1) الذي يعلوه في هذا السلم يكون دليلا أقوى منه بالنسبة للنتيجة المقصودة (ن)، ثم يرمز لهذا السلم بالخطاطة التالية[121]:



2 - 3 - قوانين السلم الحجاجي:

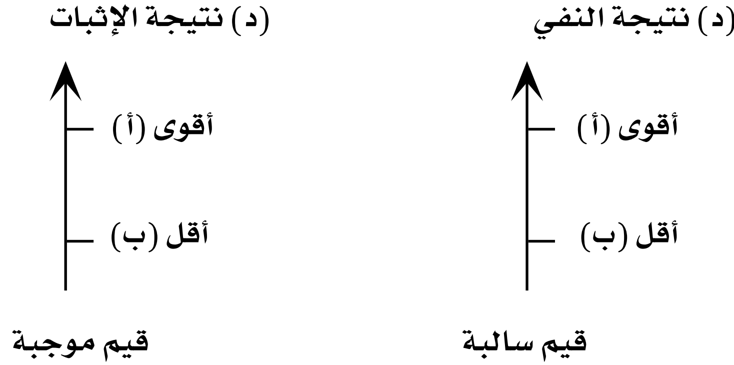
صاغ ديكرو في كتاباته حول السلم الحجاجي قوانين ثلاثة اعتبرها بمنزلة قواعد تدعم هذا السلم الحجاجي، وهي:

ـ قانون تبديل السلم: مقتضى هذا القانون أنه إذا كان القول دليلا على مدلول معين، فإن نقيض هذا القول دليل على نقيض مدلوله[122]، بمعنى أننا لو استخدمنا الملفوظ (ب) للدلالة على مدلول ما، فإن نفيه: (ليس ـ ب) سيكون دليلا على نقيض المدلول، بمعنى إذا كانت (ب) تنتمي إلى الفئة الحجية المحددة بالمدلول (جـ) فإن (ليس ـ ب) تنتمي إلى الفئة الحجية المحددة بالمدلول (ليس ـ جـ)[123].

ـ **قانون الخفض**: مقتضى هذا القانون أنه إذا صدق القول في مراتب معينة من السلم فإن نقيضه يصدق في المراتب التي تقع تحتها[124]، فالتراتب بين الحجج يمكن أن يعدل ويتغير من لحظة لأخرى، بتدخل عوامل معينة، ذلك أن إضافة حجة جديدة إلى مجموعة من الحجج يمكن أن تغير من مدلولها. وبالتالي من قوتها، إذ يمكن أن أغير موقفي من حجة معينة لأعتبرها صادقة بعد أن كذبتها سابقا، والعكس بالعكس. ولهذا نجد مفهوم القوة يحتل موقعا خاصا في أغلب دراسات هذه المرحلة، منذ أن تكلم أوستين عن القوة الإنجازية، وسورل عن القوة التكلمية، وديكرو عن القوة الحجاجية[125].

ـ **قانون القلب**: مقتضى هذا القانون أنه إذا كان أحد القولين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني أقوى من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول[126]. ويعرفه موشلير بقوله: عندما (أ) يكون أقوى من (ب) في السلم الحجاجي المعين بنتيجة (د)، فإن قانون القلب الحجاجي يسعى إلى أن يكون السلم عبارة عن درجات في النفي من الأقوى إلى الأقل، فإن النفي في(أ) أقوى من النفي في (ب)، وذلك في درجة الحصول على نتيجة النفي (د)[127].

ويمكن التمثيل لهذا القانون بالشكل التالي:



لقد حاولت الدراسات اللسانية الحديثة، في إطار الاستدلال الحجاجي، أن تعطي مجالات أوسع لقانون السلم الحجاجي، خصوصا في قانون القلب. كما هو عند ديكرو، الذي ناقش عددا من القواعد التي يمكن أن تخدم الروابط الاستدلالية في عدد من القواعد منها[128]:

ـ **قاعدة قلب التفاضل**: وذلك بترتيب قيم التفاضل في النفع والضرر، فنقول: أحد الشيئين أخف ضررا من الآخر؛ أي أفضل منه من جهة الإضرار، فهو أجلب منفعة منه، أي أفضل منه من جهة النفع

ـ **قاعدة تفاضل الأطراف**: إذا كانت إحدى المجموعتين تفضل الأخرى، فإن أفضل عنصر في المجموعة الفاضلة أفضل من أفضل عنصر في المجموعة المفضولة.

ـ **قاعدة جمع التفاضل المركب**: إذا كان فضل الأول على غيره أكبر من فضل الثاني عليه، وكان فضل الثالث على غيره أكبر فضلا من فضل الرابع عليه، فإن فضل الأول والثالث على غيرهما، أكبر من فضل الثاني والرابع عليه.

ويمكن أن نلحظ ذلك في الأمثلة التالية:

1 ـ محمد مجد.

2 ـ جاء محمد لكن عمر تأخر.

3 ـ جاء عمر، بل محمد.

وهكذا فالمتكلم بهذه الجمل جعلها تتفاوت وفق القصد منها، والذي هو إهمال عمر، ولذلك عبر عن ذلك بالمراتب التالية:

ـ في (2) استعمال الرابط لكن، للدلالة على درجة معينة من إثبات الضدية بين الجد لمحمد والإهمال لعمر.

- في (3) استعمال الرابط بل، للدلالة على نفي الجدية عن عمر وإثباتها لمحمد.
- في (1) عدم استعمال الرابط، للدالة على قصدية الطرف الواحد، وهو اتصاف محمد بالجدية.

2 - 4 - السلم الحجاجي والقياس الأصولي:

نشير في هذه النقطة إلى أنه، وإن كان لديكرو الفضل في وضع هذا السلم الحجاجي للقولات التي تنتمي إلى اللغة الطبيعية، فإن اللغويين والفلاسفة قبله قد استثمروا هذا المبدأ وعملوا به، وإن لم يتمثلوه عن وعي، وقد عرف منظرو القياس المسلمين من أصوليين وغيرهم التصانيف السلمية، ومنها تصنيف «الأحكام الشرعية»، إذ رتبوا الواجب والحرام في طرفي السُّلم تتوسطهما درجتا المندوب والمكروه بينهما المباح المطلق[129]. والتزموا القواعد السلمية في تحديد علاقة الأحكام بعضها ببعض، وأصناف نسخ بعضها لبعض، كما حددوا مبادئ ترتيبية عامة.

يقول ابن حزم: «مراتب الأوامر في الشريعة كلها خمس لا سادسة لها، وهي الحرام يجمع بين حدين متباينين، وفرض هو الطرف الثاني، وبين هذين الطرفين، ثلاث مراتب، فيلي الحرام مرتبة الكراهية... ويلي مرتبة الفرض مرتبة الندب.. وبين هاتين المرتبتين المباح المطلق»[130].





ولو طبقنا قوانين السلم الحجاجي المشار إليها آنفا لوجدناها تنطبق تماما على هذين السلمين المتقابلين.

والتزم الأصوليون القواعد السُّلمية في تحديد علاقات الأحكام بعضها ببعض، وأصناف نسخ بعضها لبعض، كما درجت على ألسنتهم مبادئ ترتيبية عامة مثل: «ما كان كثيره مقدورا فقليله مقدور، أو على العكس، ما كان قليله غير مقدور كان كثيره غير مقدور»[131].

وقد استفادت الدراسات الأصولية من الترتيب الحجاجي، حيث وصفت البنية القياسية، وحددت عناصرها ورتبت قواعدها وشروطها، كما درس الأصوليون العلاقات الاستدلالية الأساس في الميدان الشرعي التي يمكن ضبطها في الأنواع التالية[132]:

الاستدلال بالدرجة العليا على الدرجة الدنيا (قياس الأولى).

الاستدلال بالدرجة الدنيا على الدرجة العليا (قياس الأدنى).

استدلال بالتساوي في الدرجة (قياس المساواة).

5-2 - الروابط الحجاجية التداولية:

فجرت الأعمال التداولية وتحليل الخطاب في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ميدان اللسانيات، حيث اهتمت هذه الدراسات بكل المجالات المتعلقة باستعمال اللغة في التواصل والتداول والحجاج، خصوصا اللغة التي يتواصل بها الناس فيما بينهم، لتحقيق أغراضهم.

وكان من نتائج ذلك أن توجهت الدراسات اللسانية، نحو بنية تداولية تراعى فيه مختلف المكونات بين الدلالة والتركيب والسياق التخاطبي، وهو ما نشأ عنه ما يعرف فيما بعد مع ديكرو بالتداولية المدمجة، التي اهتمت، كما سبقت الإشارة، بدراسة وسائل الإقناع في الخطاب اللغوي الطبيعي، وركزت خصوصا على كيفية بناء الخطاب لحمل المخَاطَب على مشاطرة المخاطِب رأيه أو التصرف وفقا لما يرضاه أو يتوخاه.

وإذا كان الخطاب اللغوي الإقناعي يخضع لقواعد اللغة، فإنه يتمكن بذلك من تقديم الحجج أو استنباطها واستقرائها عن طريق الروابط مثل: ذلك أن، حيث، لهذا، ثم... فهذه العملية تخضع لعملية تفكير تساير المنطق وتأخذ وضعية المخاطَب الاجتماعية والمادية ومؤهلاته الفكرية بعين الاعتبار، فيحصل أن يكون الإقناع إما واضحا يُستخلَصُ من المعطى الظاهري للخطاب، وإما أن يكون ضمنيا يستخرج من المعطى الاحتمالي الاقتضائي للخطاب. وهذا جانب انكبت عليه دراسات ديكرو، خصوصا في كتاب «كلمات الخطاب» Les mots du discours، الذي كرسه وآخرون لدراسة كلمات وروابط مثل: أجد أن، أرى أن Je trouve que، لكن Mais حتما Décidément، حسنا !Eh bien، من جهة أخرى Dailleurs، والتي وظيفتها الأولى، وفق ديكرو، خدمة التوجيه الحجاجي للقولات، وبذلك يؤكد أن «الاستعمال الإقناعي للغة، ليس شيئا مضافا إلى اللغة، بل إنه موجود في نظامها الداخلي»[133]؛ فالروابط، إذن، هي أحد المؤشرات الحجاجية التي تسند معنى من المعاني إلى القولات التي يتلفظ بها المتكلم، وبها يوجه دفة الحجاج بداية ونهاية، افتتاحا واختتاما. لأن العلاقات بين القضايا والأحداث، إنما يعبر عنها على نحو خاص بواسطة مجموعة من العبارات من مختلف أنواع التراكيب، مما يمكن أن نطلق عليه هنا اسم الروابط[134].

يعرف موشلير وروبول Reboul في قاموسهما التداولي الرابط بأنه عبارة عن علاقة لسانية تربط بين غرضين لغويين داخل القولة نفسها[135]. فيكون الرابط إذن هو المعيار الذي يضبط المقتضيات التي يمكن استخلاصها من القول، ويحدد توجيهاته، ويحد من التأويلات المختلفة.

ويعتبر موضوع الروابط التداولية موضوعا أساسا في تحديد بنية الخطاب(*)، لكونه آلية مهمة في عملية الربط داخل النسق المقول. وقد اهتم التنظير بموضوع الروابط في اللغات الطبيعية انطلاقا من دورها في فهم الأبعاد الدلالية التي تؤدي دور القرائن في ترجيحها، كما ساهمت مرجعيتها في تقسيم أطراف الكلام بين مقول منطوق ومقتضى مسكوت عنه، ولها وجودها في الكلام بمساهمة منطقية في ترتيب الأغراض التي تقتضيها الجمل»[136].

ويمكن تصور الربط في ثلاثة أنواع: ربط نحوي تركيبي وربط دلالي وربط تداولي.

فالربط النحوي يتم فيه ربط موضوعات مثل الفاعل والمفعول إلى محمولاتها، وتسمى في النحو العلائقي بالحدود، ويدخل في مجال هذه الروابط النحوية الإعراب المعمول فيه، والتطابق بين المحمول والموضوع، وكذلك الرتبة المحفوظة في البنية الشجرية في التحليل اللساني.

أما **الربط الدلالي**: «فهو الذي يتم فيه عادة ربط الموضوعات إلى الفعل بواسطة الحرف بموجب دلالته الخاصة»[137].

أما **الربط التداولي** فهو الذي يركز على العلاقة التي تربط الكل الدلالي التركيبي من جهة، ومتداول اللغة من جهة ثانية.

وهذه الروابط قد تكون لفظية كالتي أشرنا إليها آنفا، وقد تكون معنوية تفهم من السياق، فالرابط الحجاجي مثلا في بيت جرير:

فغُضِّ الطرفَ إنكَ من نمِير فلا كَعْبًا بَلغتَ ولا كِلابا

هو التجاور La juxtaposition الذي غالبا ما يفيد السببية، ولو اعتمدنا روابط حجاجية لفظية لتعددت الصياغات وتنوعت العلاقات، مثل[138]:

ـ إذا كنت من نمير فغض الطرف (شرط واستلزام).

(*) نذكر من الأعمال المنجزة في هذا المجال:
- الروابط التداولية: لفان دايك.
- الروابط الاستدلالية الحجاجية: لديكرو.
- عوامل حجاجية: لديكرو.
- الروابط الوصفية: لبلاك مور.
- علامات الربط: للوشير.
- عوامل وروابط منطقية وغير منطقية: لموشلير.

- أنت من نمير، إذن غض الطرف (استنتاج).
- بما أنك من نمير، فغض الطرف (تبرير).

ويميز ديكرو بين نوعين من المكونات اللغوية التي تحقق الوظيفة الحجاجية:

النوع الأول: هو ما يربط بين القولات من عناصر نحوية مثل أدوات الاستئناف (الواو، الفاء، لكن، إذن...) ويسميه روابط حجاجية. وقد تطرقت الدراسات اللغوية سابقا إلى الأدوار التركيبية والدلالية التي تقوم بها الروابط التي تضمن تلاحم أجزاء النص وترابط عناصره واتصال بعضه ببعض، ويمكن أن نشير إلى نوعين من الروابط[139]: الروابط النحوية مثل: الواو والفاء وثم... والروابط التداولية الحجاجية نحو: «بل» و«لكن» و«حتى»...

النوع الثاني: هو ما يكون داخل القول الواحد من عناصر تدخل على الإسناد، مثل الاستثناء والنفي أو مكونات معجمية تحيل في الغالب إحالة غير مباشرة، مثل «منذ» الظرفية «وتقريبا» و«على الأقل»...، ويسميه عوامل حجاجية[140]. و«العامل الحجاجي» L'opérateur argumentatif، خلافا للرابط الحجاجي، لا يربط بين متغيرات حجاجية (بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة حجج...)، ولكنه يقوم بحصر وتقييد الإمكانات الحجاجية التي تكون لقول ما[141].

2 - 6 - الروابط الحجاجية التداولية والأغراض اللغوية

ترتكز دراسة الأغراض اللغوية، على جانب الاستعمال اللغوي في الخطاب، لاستنتاج القيم الدلالية للغة، وبهذا الاعتبار نجد الروابط تتصل بالمخاطب في علاقته بالأغراض اللغوية المختلفة. وقد حاول سورل Searle في كتابه «Les actes de langage» الإحاطة بعدد من الأوصاف اللغوية المحددة للمراحل التي يتم بها فهم جملة ما، مشيرا إلى أن فهم جملة ما يعني المراحل التي تنتقل من المدرك الحرفي إلى المدرك الذهني، وهذه المراحل تعتمد على الخطوات التالية:

1 - الفهم الدلالي للجملة.

2 - تقييد دلالة الجملة بشروط الاستعمال.

3 - إشعار المخاطب بقرائن الجملة ووسائطها قصد الفهم والإدراك.

4 - الجملة المستعملة وسيلة تواضعية لإنتاج فعل كلامي معين لدى المخاطب[142].

من خلال هذه المراحل التي حددها سورل، فإنه لا بد لفهم المعنى وإدراكه من الاعتماد على معطيات خارج لغوية، حيث يتحقق الاندماج الذي عبر عنه فيما بعد بالتداولية المندمجة، «وهي ذات قيمة استدلالية تسمح بتوزيع ظواهر لسانية مشتقة من الخاصية الداخلية للغة، التي يصفها ديكرو بالتعاقدية، والظواهر الخارجية التي تتعلق بالقيم

التخاطبية أو التحاورية وفق موشلير، وهو يعني أننا يمكن أن نتنبأ بالمعنى عن طريق الاستعارة والصور البلاغية المختلفة قبل حدوثه»[143].

وعلى هذا الأساس فالروابط التداولية تشارك في إنجاز الأغراض اللغوية المباشرة وغير المباشرة، وذلك بكونها إطارا شاملا لمواصفات الربط الاستدلالي التداولي، باعتبارها قرائن تعين على فهم المعنى الظاهر والخفي، كما أنها تعين على تحديد المعاني التي تنجزها ملفوظاتها، وعليه فعندما يؤول المخاطب جملة فإنه يسعى إلى إنجاز غرض استدلالي يعالجه في علاقته مع النتيجة التي يمكن أن تدور باعتبارها حديثا تحاوريا منعزلا[144].

إن دراسة الروابط في الجانب التداولي، انطلقت من دراسة التسلسل في الأغراض اللغوية المفصلة؛ في أعمال أوستن وسورل وغيرهما. وقد وسع مجال الروابط الحجاجية في أعمال ديكرو من خلال الاهتمام بكلمات الخطاب، حيث يرى هذا الأخير أن الروابط لا تنحصر في وظيفة أحادية فقط هي الأغراض اللغوية، ولكنها أيضا تؤدي أغراضا استدلالية حجاجية إضافة إلى وظيفتها الرابطة.

فحين ننظر - مثلا - في الروابط الاستدلالية، نجد معانيها تؤسس علاقات استدلالية في ربطها بوحدات الخطاب، باعتباره يتضمن غالبا مقدمتين ونتيجة، على أساس أن الروابط الاستدلالية - كما يقول موشلير «يتعين دورها الوظيفي في توجيه الجمل الاستدلالية مع ربطها بظروف الخطاب، وأغراضه الاستدلالية»[145]. وفي ربط النتيجة بمقدمتيها نجد حضورا للربط الدلالي بواسطة هذه الروابط التي تحمل علاقات قضوية منطقية، يمكن تمثيلها في معطى المتوالية الاستدلالية التالية:

1 - إذا كان الكون مؤلفا فهو حادث.

2 - لكنه مؤلف.

3 - إذن فهو حادث.

تسمى (1) و(2) بمجموعة المقدمات، وهي في المثال مكونة من قضيتين، وتسمى (3) النتيجة. ومجموع المتوالية المكونة من (1) و(2) و(3) تسمى استدلالا والوحدات البسيطة التي تكون هذه المتوالية هي:

(أ) الكون مؤلف.

(ب) الكون حادث.

ثم دخلت (أ) و(ب) في علاقات دلالية بواسطة الربط الاستدلالي الحاصل في:(أن ف). (لكن... إذن...)

ويمكن اختزال المتوالية السابقة وفق الشكل التالي:

1 ـ أن (أ) ف (ب)

2 ـ لكن (أ)

النتيجة 3 ـ إذن (ب) .

وهكذا تعمل الروابط الاستدلالية على طي العلاقات الصورية القضوية الاستدلالية، وذلك باعتبار طبيعتها في اللغة، حيث ترتبط مكونات جملها بعلاقات معنوية ودلالية، وذلك في أغراض لغوية كالشرط والنفي والعطف...[146]. ونقدم في ما يلي بعض الأمثلة على دور الروابط الحجاجية في توجيه المعنى داخل الخطاب:

(1) **قوله تعالى**: ﴿**وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحاً ثُمَّ اهْتَدَى**﴾[147]. والشاهد في هذه الآية هو الرابط (ثم) الدال على التراخي. فالاهتداء هو الاستقامة والثبات على الهدى المذكور، هو التوبة والإيمان والعمل الصالح، ونحوه قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الذينَ قَالُوا رُبنا الله ثُمَّ اسْتَقَامُوا**﴾. وكلمة التراخي دلت على تباين المنزلتين دلالتها على تباين الوقفتين في جاء زيد ثم عمرو، وأعني أن منزلة الاستقامة على الخير مباينة لمنزلة الخير نفسه، لأنها أعلى منها وأفضل[148]. ومن ثَمَّ دلت على تباين المنزلتين، وذلك انطلاقا من وضع الحرف (ثُمَّ) في سياق السلم الترتيبي الآتي[149]:

التراخي (تباين الوقتين)



ومنها قوله تعالى: ﴿**ألم تَرَ إلى رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِّل وَلو شَاء اللهُ لجَعْلهُ سَاكنا ثُمَّ جَعَلنا الشَّمسَ عَليهِ دَليلا ثُمَّ قَبْضناهُ إلينَا قَبْضا يَسِيرا**﴾[150]. فإن قلت ثم في هذين الموضعين كيف موقعها؟ قلت موقعها لبيان تفاضل الأمور الثلاثة، كان الثاني أعظم من الأول، والثالث أعظم من الثاني، تشبيها لتباعد ما بينهما في الفضل بتباعد ما بين الحوادث في الوقت[151].

(2) أ ـ الطقس جميل لنخرج.

قول معيار خال من الروابط والعوامل ما عدا الإثبات الذي يسوغ استخلاص النتيجة.

ب ـ أليس الطقس جميلا؟ فلنخرج.

قول أقوى حجاجيا من (أ)، دخل فيه الاستفهام على النفي فأفاد التقرير معنى الإقرار بما يعرف، ويمكن للمخاطب أن يرفض محتواه، فينفيه وينفي انطلاقا منه النتيجة التي يجب استخلاصها.

ج ـ بما أن الطقس جميل فلنخرج.

قول يصوغ الحجة بطريقة تجعلها تفيد العلِّيَّة، فتبرز استناد الربط مع النتيجة إلى ما ينزّل منزلة المتفق عليه بين المتخاطبين، إذ يعسر الربط ردا على التماس المخاطب نفي الحجة[152].

يقول الحارث بن عباد:

يتضمن عجز هذا البيت رابطا هو «لكن» الاستدراكية التي يصوغ ديكرو Ducrot قاعدتها العامة على الشكل التالي: ق لكن م (P mais Q)[153].

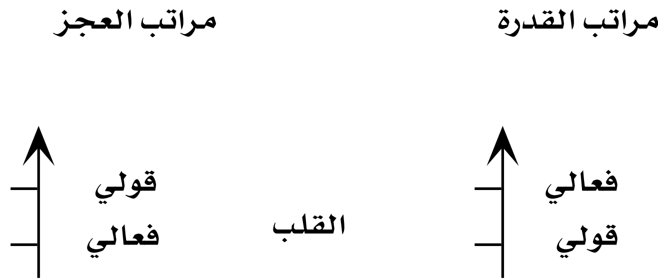
ويمكن أن نسقط هذه القاعدة على البيت السابق:

ق = قولي يراد(لكن) م = يراد فعالي.

(ن) القدرة على الفعل.

أي أن الرابط الحجاجي «لكن» يدل على نتيجة ضدية (القدرة على الفعل) هي عبارة عن نفي لنتيجة يريد الشاعر نفيها (العجز عن الفعل)، بموجب قانون القلب.

ويمكن ترتيب هذه العلاقة وفق سلم الإثبات والنفي في الخطاطة التالية:



فقانون القلب يوضح الوصف الضدي للمعاني التي يمكن أن يتضمنها الخطاب، ما يجعل لهذا الرابط صفة التعددية في الخطاب[154].

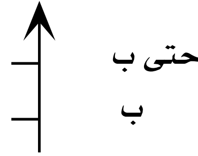
وانطلاقا من الأوصاف اللسانية التي تتسم بها «لكن» في الاستعمال اللغوي الطبيعي، فإن الحجة التي ترد بعد هذا الرابط الحجاجي تكون أقوى من الحجة التي ترد قبله، وتكون لها الغلبة، بحيث ينصرف اهتمام المخاطب إليها، وتتمكن من توجيه القول بمجمله.

أ ـ الفتيات في المغرب يفضلن كرة السلة، خاصة في فاس.

ب ـ الفتيات في المغرب يفضلن كرة السلة، حتى في فاس.

يتضمن القول (4 ـ أ) رابطا حجاجيا هو «خاصة»، بينما استعملنا في المثال الثاني (4 ـ ب) الرابط الحجاجي (حتى). ويمكن لنا أن نسجل بوضوح الاختلاف بين المضمرات التي يقتضيها كل واحد منهما. فالمثال الأول يفيد تفضيل الفتيات في فاس لكرة السلة أكثر من غيرهن في المناطق الأخرى. ومن مضمرات القول الثاني أن المخاطب لم يكن ينتظر تفضيل فتيات فاس لكرة السلة، ولذلك استعمل المتكلم الرابط «حتى».

إن دور الرابط الحجاجي «حتى»، في هذا السياق، هو إقامة علاقة تراتبية بين طرفي القول، ويمكن صياغتها وفق الشكل التالي[155]:



حيث:

حتى ب > ب

ويمكن أن نستدل على ذلك من المثالين التاليين:

أ ـ لقد حصل زيد على دبلوم الدراسات العليا، وحتى على الدكتوراه.

ب ـ لقد حصل زيد على الدكتوراه، وحتى على دبلوم الدراسات العليا.

إن الجملتين سليمتان نحويا وتركيبيا، ولكن (5 ـ ب) غير سليمة من الناحية الدلالية، مادمنا نعلم أن الحصول على الدكتوراه يقتضي الحصول مسبقا على دبلوم الدراسات العليا، ومن ثم يعد المتكلم لاحنا ولا يُقبل منه التعبير وفق هذه الصيغة التركيبية لمخالفتها القانون السابق، وما دفعنا إلى استنتاج هذا المقتضى هو استعمال المتكلم الرابط الحجاجي «حتى» الذي يقيم هذا النوع من العلاقة التراتبية.

2 - 7 - التضمين التداولي في الروابط الحجاجية:

قد يخرج الرابط عن معناه الأصلي الحرفي إلى قوة استلزامية أخرى تنتج من خلال السياق، إذ الروابط لا تكتسب وظيفتها إلا من خلال السياق التي ترد فيه. يقول السرخسي مبينا تضمين الرابط ثم معنى الواو في قوله صلى الله عليه وسلم: «من حلف على يمين ورأى خيرا منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر يمينه».

حرف ثم بمعنى الواو مجازا، لأن صيغة الأمر للإيجاب، وإنما التكفير بعد الحنث لا قبله، فحملنا هذا الحرف على المجاز لمراعاة حقيقة الصيغة فيما هو المقصود، إذ لو حملنا حرف ثم على الحقيقة كان الأمر بالتكفير محمولا على المجاز، فإنه لا يجب تقديم التكفير على الحنث بالاتفاق[156].

فالدلالة المقصودة للرابط لا تتضح إلا داخل السياق التداولي، وقد تختلف دلالتها من تركيب إلى آخر. يقول الإمام الشافعي: تدخل الباء بمعنى على. قال تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَن إنْ تَأمَنْهُ بِدِينَارٍ لاَ يُؤدِهِ إليكَ**﴾[157] أي على دينار[158]. وقال سيبويه: وترد بمعنى أجل قال تعالى: ﴿**وَلَم أكُنْ بِدُعَائِك رَب شَقِيا**﴾، أي ولم أكن لأجل دعائك شقيا، وقال غيره هي بمعنى «في» أي في دعائك[159].

وهكذا فالرابط يأخذ معنى روابط أخرى يشاركها في المعنى والوظيفة، لذلك كان السياق التداولي هو المحدد الذي يحدد لنا المعنى الحقيقي للرابط، فمثلا الرابط «حتى» يأتي على صور ثلاث وفق السياق التخاطبي التداولي الذي يرد فيه، فقد يأتي بمعنى الغاية في قولنا: أكلت السمكة حتى رأسها. أي إلى رأسها، لأني أنبأت أني لم آكل رأسها. وتكون بمعنى العطف، فتقول أكلت السمكة حتى رأسها. معناه ورأسها، وتكون بمعنى الاستئناف فتقول: أكلت السمكة حتى رأسها، أي ورأسها مأكول.

ويبين الزمخشري الفرق بين استعمال الرابط من المتكررة في قول الله تعالى: ﴿**وإذا سَمِعوا مَا أُنْزِلَ إلىَ الرَّسُولِ تَرى أعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَا عَرَفُوا مِنَ الحَق**﴾[160]. «فإن قلت أي فرق بين من ومن... قلت: الأولى لابتداء الغاية على أن فيض الدمع ابتدأ ونشأ من معرفة الحق، وكان من أجله وبسببه، والثانية لتبين الموصول الذي هو ما عرفوا، وتحتمل معنى التبعيض على أنهم عرفوا بعض الحق فأبكاهم وبلغ منهم، فكيف إذا عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطو بالسنة؟!»[161].

فالرابط واحد لم يتغير، ولكن الذي تغير هو علاقته بالعبارة والموقف والمقام. إن الكلمة في التركيب قابلة لألوان مختلفة من الإيحاء والدلالة، تستمدها من مكانها في هذا التركيب ومن علاقتها بجاراتها، ومن تأثرها بالروح المسيطر على الموقف مما تسميه البلاغة المقام.

يقول النابغة[162].

قَالتْ ألا ليتَمَا هَذا الحَمَامُ لنَا
إلى حَمَامَتِنا أو نِصفُهُ فَقَدَ
فَحسبوه فَألفُوهُ كَمَا ذَكَرتْ
تِسْعَا وتِسعِينَ لم تَنْقُص ولَم تَزِدِ

وقد علق ابن جني على هذا الشاهد بقوله: وذهب قطرب إلى أن أو بمعنى الواو، فقال: معناه ونصفه، ولعمري إن هذا معناه، وكيف لا يكون كذلك ولا بد منه؟ وقد كثرت فيه الرواية أيضا بالواو[163].

وعلى هذا الأساس فإن الدلالة المقصودة لمعنى الرابط، لا تتضح إلا داخل السياق

التداولي، وقد تختلف دلالتها من تركيب لآخر، وتبعا لذلك نجد للفظة أكثر من معنى، ولكن يتحدد معناها المقصود من خلال احتماله في التركيب.

وعلى هذا الأساس فمن المفاهيم الأساسية التي استفدنا منها في التحليل الحجاجي لبعض الأمثلة السابقة هناك مفهوم «التوجيه الحجاجي» L'orientation argumentative، ويعرفه موشلير وروبول بأنه الوجهة المقدمة من القول قصد التوصل إلى فئة معينة من الاستنتاجات. فالتوجيه الحجاجي بهذا الاعتبار هو ما تتميز به الجملة، وهو موضوع التلفظ الذي يحدد معنى القول. وبعبارة أخرى: «إن التوجيه هو كل ما يستدعي في الجملة حضور الوظيفة الحجاجية، وبموجب ذلك التوجيه تخدم الحجة فئة معينة من الخلاصات»[164].

ومفاد ذلك أن كل قول وكل خطاب يمكن من إنشاء فعل حجاجي، وذلك في إطار الفرضية التي تتأسس عليها التداولية المدمجة والتي تقول بالطبيعة الحجاجية للألسنة الطبيعية.

وهكذا فإن القيمة الحجاجية لهذا القول أو الخطاب، يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي الذي يكون إما صريحا وإما مضمرا. فإذا كان القول «مُعَلَّما» Marqué، أي مشتملا على بعض الروابط والعوامل الحجاجية، كما هو بالنسبة إلى الأمثلة السالفة الذكر، فإن هذه الأدوات والروابط تكون متضمنة لمجموعة من التعليمات والإشارات التي تتعلق بالطريقة التي يتم بها توجيه القول أو الخطاب نحو نتيجة محددة[165]، هي التي تمثل القصد الحقيقي للمتكلم، حتى إن لم تكن البنية التركيبية دالة عليها دلالة وضعية مباشرة، وهي التي يتم استقبالها من قبل المخاطب، ويؤولها قبل أن يستجيب.

أما في حالة كون القول أو الخطاب غير مُعَلَّم، فإن التعليمات المحددة للتوجيه الحجاجي تُستنتج إذَّاك من ألفاظ الخطاب ومفرداته، بالإضافة إلى مقاصد المتكلم والسياق التخاطبي العام[166].

إن ما يساعد المخاطب إذن على إدراك التوجيه الحجاجي المتضمَّن في القول أو الخطاب هو مجموع المؤشرات التي أشرنا إليها في الفقرات السابقة، أي الروابط والعوامل الحجاجية والمقتضيات والمعاني المضمرة التي يتم إدراكها بواسطة التحليل السلمي لبنية الجمل ونوع العلاقات الاجتماعية بين المتكلم والمخاطب، إضافة إلى مقام التخاطب والمعرفة المشتركة بين المتخاطبين.

هذه باختصار بعض الآليات والمفاهيم الأساسية في التحليل الحجاجي، التي يمكن الاستفادة منها في تحليل النصوص الأدبية، بما يبين قدرتها الإقناعية، وفعاليتها الخطابية على مستوى التواصل والممارسة الحجاجيين، وقد حاولنا في هذا المبحث أن نبين أن القدرة

الحجاجية كامنة في بنية اللغة وفي قدرة المتكلم اللغوية، مادامت لا تفترق عن استعماله للغة بأدواتها المختلفة، وفق نظام تراتبي معين.

ونتيجة ذلك، كما سبقت الإشارة، أن يصير الحجاج عنصرا دلاليا قد يظهر من خلال جملة أو نص أو خطاب أو سلوك غير لفظي، ولكن ميزته هي أن المتكلم يقدمه من أجل خدمة عنصر دلالي آخر يستنتجه المخاطب ويتصرف وفق مقتضياته.

إن هذا التصور الجديد يرتقي بمفهوم الإقناع والتأثير من الفهم التقليدي الذي يربطه بنوع معين من النصوص والخطابات، لتكون له، وفق هذا المنظور الجديد، دلالة أشمل ومعنى أعم، لا تتحدد بالمضامين وطبيعة الموقف فقط، بل بالأدوات اللغوية المستعملة. ومن ثم ينبغي ألا ينحصر مثل هذا التحليل الحجاجي في النصوص التي تعتبر عادة حجاجية، كالنصوص الفلسفية والدينية والسياسية، أو في عينة قليلة من الجمل والقولات، بل يجب توسيع الإطار ليشمل كذلك النصوص الأدبية، التي قلما نجد من يهتم بالبحث عن أبعادها الحجاجية وطرائق اشتغالها.

الهوامش

1 ينظر بلاغة الخطاب وعلم النص: صلاح فضل. ص73 - 74 سلسلة عالم المعرفة، العدد 164، السنة 1992.
2 قراءة جديدة في البلاغة الغربية: رولان بارت. ترجمة: عمر أوكان، ص 5، أفريقيا الشرق، 1994.
3 المرجع نفسه، ص 7 و8.
4 الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ص 110، عدد يوليو ـ سبتمبر 2001، عالم الفكر.
يتسم الحجاج البلاغي، وفق أعراب، بالسمات التالية: 1 ـ اندماجه عضويا في الخطابة بشكلها المكتوب والمنطوق. 2 ـ اشتراطه لرغبتين هما إرادة المتكلم (المؤثر والمقنع)، وإرادة المتلقي (المتأثر والمقتنع). 3 ـ خضوع حججه للتراتبية والتنظيم: القوة، الضعف، البدء، الختم. 4 ـ اشتماله على البعد الاستدلالي والبعد الإمتاعي، أو الجمع بين البيان والبديع. 5 ـ عدم قابليته للقولبة والصياغة المنطقية الشكلية والرمزية.
5 البلاغة والأسلوبية: هنريش بليت، ترجمة: محمد العمري، ص 24.
6 مختار الصحاح: مادة «حجج»، محمد بن أبي بكر الرازي، عني بترتيبه محمود خاطر بك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع طبعة 1981/1401.
7 لسان العرب: مادة «حجج»، ابن منظور، إعداد وتصنيف: يوسف خياط، تقديم: الشيخ عبدالله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت. د.ت.
8 الفروق في اللغة، أبو هلال العسكري، ص 16، ضبط وتحقيق: حسام الدين القدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت 1981/1401.
9 فالحجة الطبيعية تلجأ إلى الإضمار لوجود معارف مشتركة بين المستدلين بها، وهذه المضمارات إما عامة وإما خاصة، فالعامة أن المتكلم جعل من المستمع نظيره في الحقوق والواجبات، وأنه يعلم أن الحجة على من ادعى، وأنه يعتقد صحة الحجة التي استدل بها، أما المضمرات الخاصة فهي كل ما تعلق بتصورات المتكلم والمستمع، بعضها عن بعض، من حيث معارفهما أو مبادئهما أو قيمهما، ينظر اللسان و الميزان، ص 256.
10 اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبدالرحمن، ص 254، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1998.
11 كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج، أبو الوليد الباجي، تحقيق: عبدالمجيد التركي، ص 8، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1987.
12 اللسان والميزان، ص 226.
13 أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، ص 267، تحقيق: محمد محمود شاكر، مطبعة المدني، مصر، الطبعة الأولى 1991/1412.
14 الاستدلال في معاني الحروف... دراسة في اللغة والأصول: أحمد كروم، ص 189، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الأولى، ديسمبر 2000.
15 ينظر: الحقل التداولي... البنية الحجاجية: أبو بكر العزاوي، ص 142، مجلة المناهل، العدد 63/62، مايو 2001.
16 L'argumentation colle “que sais-je” ED .PUF PARIS .1983 .P4.
17 مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح، حمادي صمود، ص 12، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، منشورات كلية الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 2.
18 المرجع نفسه، ص 114.
19 البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ، 88/1، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثانية، 1961/1381.

20 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبدالرحمن، ص 65، المركز الثقافي العربي، 2000.
21 اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 137.
22 الفروق في اللغة، ص 65.
23 الحجاج والاستدلال الحجاجي: «عناصر استقصاء نظري»، حبيب أعراب، ص 99.
24 الاستدلال في معاني الحروف... دراسة في اللغة والأصول، ص 49 و50.
25 الفروق في اللغة، ص 65.
26 الاستدلال في معاني الحروف، ص 50.
27 سورة الحشر: الآية 2.
28 سورة الأعراف: الآية 184.
29 المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، جميل صليبا، ص 17، بيروت، 1971.
30 الكليات معجم المصطلحات اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مادة «دل»، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1992.
31 اللسان والميزان، ص131.
32 جمالية التلقي في منهج عبدالقاهر الجرجاني النقدي، عبدالرحمان بناني، ص 6، مجلة المصباحية، العدد 2001/5، سلسلة اللغة والآداب، جامعة محمد ابن عبدالله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس.
33 مفتاح العلوم، السكاكي، ص 438، ضبطه وعلق عليه، نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، لبنان، 1987.
34 المرجع نفسه، ص 432.
35 سورة الأنبياء: الآية 22.
36 شرح التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين محمد بن عبدالرحمن القزويني، شرحه وخرج شواهده: محمد هاشم دويدري، ص 175، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1982/1403.
37 خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، شرح عصام شعيتو 364/1، دار مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الثانية، 1991.
38 المرجع نفسه، ينظر أساليب الحجاج في البلاغة العربية، للدكتور محمد الواسطي، ص21، لمعرفة رأي البلاغيين والنقاد الذين أنكروا على ابن المعتز قوله بأن القرآن لا يتضمن المذهب الكلامي، فقد فصل فيه أستاذي الفاضل الدكتور محمد الواسطي القول وذكر فيه الشواهد على هذا اللون الحجاجي.
39 أساليب الحجاج في البلاغة العربية، محمد الواسطي، ص24، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، العدد 2001/12.
40 أسرار البلاغة، ص 278.
41 خزانة الأدب وغاية الأرب، 391/2.
42 أسرار البلاغة، ص 296.
43 المرجع نفسه، ص 298 و299.
44 المرجع نفسه، ص 299.
45 الحجاج والاستدلال الحجاجي، حبيب أعراب، ص 6.
46 معجم علوم التربية، عبدالكريم غريب وآخرون، ص 283.
47 المرجع نفسه، ص 66.

48 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 40 و41.
49 الاستدلال في معاني الحروف، ص 53.
50 سورة البقرة: الآية 111، سورة الأنبياء: الآية 24، سورة النمل: 64، سورة القصص: 75.
51 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 36.
52 الاختلاف في طوية الوحدة، من أجل معاقلة الخطاب العربي الإسلامي، إبراهيم مشروح، ص 113.
53 اللغة والمنطق... بحث في المفارقات، حسان الباهي ص 77 و78، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2000.
54 التعريفات، الشريف الجرجاني، ص 39، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1983/1403.
55 مسالة الدليل، طه عبدالرحمن، مجلة المناظرة، العدد 3، 1990.
56 التجاوز الدلالي والتواصل... متابعة تداولية لتفاعل الإنتاج والتأويل، ص 177.
57 الاستدلال في معاني الحروف، ص 59 و60.
58 اللغة والمنطق: بحث في المفارقات، حسان الباهي، ص 77و79.
59 Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, p 121.
60 Les échelles argumentatives, p. 8-9.
61 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 66.
62 تجديد المنهج في تقويم التراث، طه عبدالرحمن، ص 66، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية د. ت.
63 المرجع نفسه، ص 55.
64 ينظر تفصيل ذلك في: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 61.
65 تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 55.
66 Jean Caron: Les régulations du discours, p. 27, 121.
67 المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، محمد العمري، ص 8، مجلة دراسات سميائية أدبية لسانية، مطبعة النجاح، العدد 1991/5.
68 L'argumentation, p. 3-4.
69 Logique, Langage et Argumentation, p136.
70 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 65.
71 المرجع نفسه، ص 65.
72 Jacques Moeschler et Anne Reboul Dictionnaire encyclopédique de pragmatique p. 88.
73 الحجاج والفلسفة، سعيد البطيوي، ص 74، وينظر كذلك: الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، ص 112.
74 مفهوم الحجاج عند «بيرلمان» وتطوره في البلاغة المعاصرة، محمد سالم ولد محمد الأمين، ص 61.
75 المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي، ص 19 و20.
76 المرجع نفسه: ص 19.
77 مفهوم الحجاج عند «بيرلمان» وتطوره في البلاغة المعاصرة، ص 83.
78 المرجع نفسه، ص 85.

79 خطابات الحداثة، مانويل ماريا كاريلو، ص 74، ترجمة: إدريس كثير وعز الدين الخطاب، منشورات دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2001.

80 Meyer M Logique langage et argumentation Paris Hachette 1982 PP 113.

81 Benveniste Problème de linguistique générale Emile 2Editions Gallimard Paeis 1974 P. 84.

82 Auric chio Angnes et Alliesla polyphonie des discoure Argumentatif im pratiques Rvue N 73 Mars 1992 Metz P.7.

83 Ducrot Oswald Les échelles argumentatives Editions de Mimuit Paris 1989 P 12.

84 Les échelles argumentatives P 18.

85 اللسان والميزان، ص 256.

86 المقاربة التداولية، فرانسوا أرمينكو، ص 83، ترجمة: سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1997.

87 المقاربة التداولية، ص 86، وينظر كذلك: المقاييس الاثنى عشر الخاصة بالأفعال الإنجازية التي وضعها سورل.

88 المرجع نفسه، ص 111.

89 المرجع نفسه.

90 البنية الحجاجية للخطاب القرآني، أبو بكر العزاوي، ص 125، مجلة المناهل، العدد 62 و63، مايو 2001.

91 Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, p. 88.

92 نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، ص 360 و361.

93 Les échelles argumentatives, p. 16.

94 اللسانيات والمنطق والفلسفة، طه عبدالرحمن، ص 121.

95 L'argumentation dans la langue, p. 15-16.

96 نظرية الحجاج في اللغة، ص 353 و354.

97 اللسانيات والمنطق والفلسفة، ص 121.

98 L'argumentation dans la langue, p. 17.

99 Dire et ne pas dire, p. 4-5.

100 نظرية الحجاج في اللغة، ص 354.

101 نظرية الحجاج في اللغة، ص 359.

102 المرجع نفسه، ص 355.

103 Logique, langage et argumentation, p. 116.

104 اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 276.

105 L'argumentation dans la langue, p. 10.

106 نظرية الحجاج في اللغة، ص 361.

107 اللسان والميزان، ص 230.

108 سلطة الكلام وقوة الكلمات، أبو بكر العزاوي، ص 143.

109 اللسان والميزان، ص 233.

110 المرجع نفسه: ص 274 و275، بتصرف، وينظر كذلك:
بالنسبة للمراتب المتضادة: سابير: التدرج دراسة في التداوليات.
بالنسبة للمراتب الموجهة توجيها كميا، هورن: الخصائص الدلالية للعوامل المنطقية في الإنجليزية، وفوكونبي: المراتب التداولية والبنية المنطقية، الاستقطاب ومبدأ السلم ملاحظات حول الظواهر السلمية.
بالنسبة للمراتب الموجهة توجيها قصديا: ديكرو: مراتب الحجاج. العوامل الحجاجية والقصد الحجاجي، وأنسكومبر: حتى ملك فرنسا أصلع، كانت ذات مرة أميرة فيها من الحسن مثلما فيها من اللطف، 1و2.

111 الحوار ومنهجية التفكير النقدي، حسان الباهي، ص 137، أفريقيا الشرق، الطبعة الأولى، 2004.

112 اللسان والميزان، ص 230.

113 Les échelles argumentatives.p.17.

114 سورة البقرة: الآية 257.

115 اللسان والميزان، ص 276.

116 ينظر: نظرية الحجج في اللغة، شكري المخبوت، ص 366.

117 Les échelles e argumentatives P.20.

118 Ibid.P.26.

119 Ibid, p17.

120 الاستدلال في معاني الحروف، أحمد كروم، ص 236.

121 Ibid p. 18.

122 اللسان والميزان، ص 278.

123 منهجية الحوار والتفكير النقدي، ص 138.

124 اللسان والميزان، ص 277.

125 منهجية الحوار، ص 138.

126 اللسان والميزان، ص 278.

127 Moeschrle et Reboul: Dictionnaire Encyclopédique de pragmatique P.286.

128 الاستدلال في معاني الحروف، ص 240. وينظر كذلك اللسان والميزان، ص 283 و284، فقد أورد فيه طه عبدالرحمن بعض القواعد المنطقية كما عند أرسطو: علاقة التماثل، علاقة التفاضل البسيط، علاقة التفاضل المركب، التي قسمها الكاتب إلى قسمين: التفاضل المركب الموفق، والتفاضل المركب المخالف. وانطلاقا من هذه العلاقات الثلاث حاول أن يصوغ ست قواعد تضبط تركيب هذه العلاقات الثلاث، وتضبط الاستنتاج منها مفردة أو مجتمعة.

129 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، طه عبدالرحمن، ص 106 و107.

130 الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، 587/1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1981/1401.

131 في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 106 و107.

132 الاستدلال في معاني الحروف، ص 241.

133 Ducrot: Dire et ne pas dire, p. 227.

134 النص والسياق: فان دايك، ص 82 و83.

135 الاستدلال في معاني الحروف، ص 241.

136 مقاربة نظرية في مظاهر الربط الحجاجي لبنية الاقتضاء، أحمد كروم، ص 233، مجلة عالم الفكر، العدد 3، المجلد 32، يناير/مارس 2004.

137 المعجم العربي، ص 48.

138 سلطة الكلام وقوة الكلمات، أبو بكر العزاوي، ص 143.

139 الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري، أبو بكر العزاوي، ص 104.

140 نظرية الحجاج في اللغة، ص 376 و377.

141 حجاج والشعر... نحو تحليل حجاجي لنص شعري، ص 112، وفي تأملنا للتراث المنطقي العربي، نجده قد اهتم بموضوع الروابط، حيث فصل فيها الحديث في علاقتها بالمواضيع المتصلة بمادتها، وهكذا نجد الفارابي يشير إلى الوظائف المنطقية التي تخص الروابط، محصيا منها أصنافا وفق طبيعة الوضع والوظيفة، ومنها: الحرف الذي يقرن بألفاظ كثيرة فيدل على أن معاني تلك الألفاظ قد حكم على كل واحد منها بشيء يخصه، ومنها ما يقرن بالشيء الذي لم يوثق بوجوده، فيدل على أن شيئا ما تاليا له يلزمه، ومنها ما يقرن أبدا بالشيء الذي قد وثق بوجوده أو بصحته فيدل على أن تاليا ما لازم له، ومنها الحرف الذي يقرن بألفاظ فيدل على أن كل واحد منها قد تضمن مباعدة الآخر... ومنها إذا قرن بالشيء دل على أنه خارج عن حكم سابق في شيء قدم في القول، فظن أنه يلحق هذا الثاني، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أنه غاية لشيء سبقه، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على انه سبب لشيء سبقه في اللفظ أو لشيء يتلوه، ومنها ما إذا قرن بالشيء دل على أن ذلك الشيء لازم عن شيء آخر موثوق به قد سبقه.
دروس في المنطق الاستدلالي الرمزي، محمد مرسلي، ص 44 ـ 56، دار توبقال الدار البيضاء ـ المغرب، 1989.

142 Searle. Les actes de langage Paris Hermann.1972.P.89.

143 الاستدلال في معاني الحروف، ص 202.

144 نفسه، ص 203.

145 Moeschler: Argumentation et conversation .Elements pour une analyse pragmatique du discours Paris Hatier - 1985. p 58.

146 ينظر: الاستدلال في معاني الحروف، ص 61.

147 سورة طه، الآية: 82.

148 الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمد بن عمر الزمخشري، 848/2 دار الكتب .د.ت.

149 الاستدلال في معاني الحروف، ص 241.

150 سورة الفرقان، الآيتان: 45 و46.

151 الكشاف، 94/2.

152 نظرية الحجاج في اللغة، ص 377 و378.

153 O. Ducrot: les mots du discours, p. 99.

154 الاستدلال في معاني الحروف، ص 239.

155 Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, p. 282.

156 أصول السرخسي، 217/1.

157 سورة آل عمران، الآية: 75.

158 البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني، حققه وقدمه ووضع فهارسه: عبدالعظيم الديب، 180/1، دار الأنصار القاهرة، الطبعة الثانية، 1400.

159 المرجع نفسه: 181/1.

160 سورة المائدة، الآية: 84.

161 الكشاف: 638/1 و639.

162 ديوان النابغة، ص 35.

163 الخصائص، أبو الفتح ابن جني 460/2، تحقيق: محمد النجار، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان، وقد نقل ابن جني الاحتمال المرادف لمعنى الحرف حين قال: لكن هناك مذهبا يرى أنه يمكن أن يبقى الحرف على أصل وضعه، من كون الشك فيه، وهو أن يكون تقديره ليتما هذا الحمام لنا، إلى حماماتنا، أو هو ونصفه. وهكذا يقرر ابن جني أن الاحتمال والتأويل يقتضي وضع الرابط داخل سياقه التخاطبي.

164 Dictionnaire encyclopédique de pragmatique p. 315.

165 الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري، ص 109.

166 المرجع نفسه، ص 109.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

الحِجاجُ في الدَّرْسِ النَّحْوِيِّ

د. حسن خميس الملخ (*)

«النحويّون مولَعونَ بكثرة التعليل، ولو كانوا يضعونَ مكانَ التعاليل أحكاما نحويّة مُستندةً إلى السماع الصحيح لكان أجدى وأنفع، وكثيرا ما نُطالعُ أوراقا في تعليل الحُكم الواحد، ومعارضات، ومناقشات، وردّ بعضِهم على بعض في ذلك، وتنقيحات على زعْمهم في الحروف، خصوصاً ما صنعه متأخّرو المشارقة على مقدمة ابن الحاجب، فنسأم من ذلك، وما يحصل في أيدينا شيءٌ من العلم».

(أبو حيّان الأندلسيّ، منهج السالك)

تعلنُ مقولةُ أبي حيّان الأندلسيّ، المتوفَّى حوالي منتصف القرن الثامن الهجريّ، موقفا صريحا من ظاهرة الحجاج في الدرس النحويّ، مؤدّاه أنَّ المنفعة العلميّة من النحو لا تكون إلا في تقنين الأحكام، وما سوى ذلك من جدَل نحويّ لا منفعة علميّة فيه، بل هو مُسبِّبُ للملَل.

وينبغي لنا ألا نحسبَ هذا الموقف على أبي حيّان الأندلسيّ إلا لحظات غضب سرعان ما تمرّ؛ ذلك أنَّه مارَسَ ما أخذَه على النحويّين في بعض كتبه الطِوال الضخام ككتاب التذييل والتكميل، وكتاب ارتشاف الضرَب، لكنَّه مثل كثير من نحاة العربيّة وصرفيّيها يعملُ في دائرتين:

دائرة الأحكام النحويّة المطلقة المتفق عليها بين جمهور النحاة، وهي الأحكام التي تؤدي بمتعلِّميها إلى انتحاء سَمْتِ العربِ في كلامها إعرابا وبناءً، وتقديما وتأخيرا، وحذفا وإظهارا، وتحويلا للكلمة من شكل صحيح إلى آخر.

وأمّا الدائرة الثانية فهي دائرة البحث النحويّ في مُستندات أحكام النحو، وعللها، وتنقيح المدونة النحويّة صياغة ومصطلحا واستدراكا وتنبيها واعتراضا وأخذا وردّا وتدقيقا... إلخ من وجوه البحث فيما وراء الأحكام النحويّة، وهي أوسع من الدائرة الأولى وأكثر تشعّبا، وفيها يُطحَن

(*) أستاذ مشارك في النحو والصرف - قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة آل البيت - الأردن.
قسم اللغة العربيّة - جامعة قطر - قطر.

الفِكرُ النحويّ، ويُعجَنُ، ويُخبَزُ، وقد يجدُ من يتناوله من النحاة وجيرانهم في العلم اللغويّ كعلماء البلاغة والتفسير والأصول، كما قد يجد من يعزُبُ عنه، فالعلِم بما في هذه الدائرة - كما يراه الشاطبيّ - متمّمٌ وليسَ بواجب؛ إذ لا ينبني عليه من انتحاء سمْتِ كلام العربِ شيءٌ[1].

والفرق بين هاتين الدائرتيْن فرْقٌ في الهدف من تناول النحو، هل هو تعليميّ فيقتصرُ على شرح الأحكام العامة المؤدّي تطبيقُها تطبيقا سليما إلى انتحاء سمْت كلام العربِ الفصحاء المحتجّ بلغتهم، أم هو علميّ بحثيّ ينشد البحث عن الحكمة وراء تناسق اللغة العربيّة في الاستعمال؟ سواء أكان ذلك الاستعمالُ مَقيسا مُطردا أم شاذّا محدودا؛ ولهذا عندما يعمل النحويّ في دائرة النحو التعليميّ لا يرى في النحو العلميّ البحثيّ فائدة عمليّةً، لكنه عندما يؤوبُ إلى دائرة النحو العلميّ يحرص كلَّ الحرص على رَدفِ الحكم النحويّ بالحجة والدليل.

وقد سبق الزجّاجيّ، المتوفّى قبل منتصف القرن الرابع الهجريّ، إلى هذه الرؤية للنحو العام، فعمل كتابَ «الجمل في النحو» على الأحكام التعليميّة، فاكتفى عند الحديث عن أقسام الكلام بأن قال: «أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى»[2]، لكنَّه عندما عمل كتابَ «الإيضاح في علِل النحو» طفق يُقيم الحجج والبراهين على انحصار كلام العرب في هذه القسمة الثلاثيّة[3]. وأعلنَ أنَّ «النحو علمٌ قياسيّ ومِسبارٌ لأكثر العلوم لا يُقبَلُ إلا ببراهين وحجج»[4]؛ ولهذا فالبحث فيما وراء اللغة نحوها وصرفها وأصواتها ودلالاتها إنَّما هو بحث في النظريّة العامة للغة، تلك النظريّة التي تضيء للمشتغلين في اللغة طريقهم في التعليم والبحث معا؛ ذلك أنَّ النحويّ قاض بين الناس في كلامهم، يحكم على صحة سبْك كلامِهم بالأدلة والبراهين، فالدليل مُؤدٍّ للحُكم، لكنَّه في حدِّ ذاته ليسَ حكما، وهكذا، فأدلة النحو ليستْ أحكاما، لكنها براهين مؤكِّدة صحّةَ الأحكام، وهذه البراهين يمكنُ أن يقعَ فيها الخلاف، ويمكنُ أن تردَّ أو تُنقض، شأنُها شأنُ الأدلة في القضاء، إن لم تكن قطعيّة الدلالة، وبَدهيّ أنَّ توابع الأحكام من مستندات وتفسيرات وأدلة أكبر حجما من منظومة الأحكام نفسها.

قال المستشرق كيس فيرستيج: «استنتجَ الزجّاجيّ أنَّ الدليل القطعيّ على دقة الظاهرة اللغويّة (الأحكام) يتكوّن فقط من شهادة مرجع معيّن مثل القرآن الكريم أو الشعر الجاهليّ أو لغة الأعراب، في حين يؤدي استخدام القياس لدى علماء اللغة وظيفة التفسير الإضافيّ فقط، أو الدعم في اختيار البدائل»[5]، وهذا يعني أنَّ المستند الأول في إثبات صحة الأحكام هو النصّ الذي يُعبَّر عنه في الممارسة النحويّة بالسماع أو بالرواية أو بالنقل أو بالاستقراء، وهذا المستند قطعيّ غالبا، في حين يأتي مستندُ القياس بعده بوصفه تفسيرا عقليّا أو برهانا إقناعيّا، نقل السيوطيّ أنَّه لا بدَّ لكلِّ قياس من مستند من السماع[6]، وكان الشاطبي قد قال: «المتَّبعُ هو السماع، والقياسُ إنَّما يأتي من ورائه»[7]، و«لا قياسَ مع مخالفة السماع»[8]، و«القياس إذا وجد السماع بخلافه متروك»[9]، لأنَّ احتذاء السماع يؤدي إلى استمرار النطق بلغة العرب[10] المبنيّ نحوُها وصرفُها على تقنين كلامهم.

فالسماعُ والقياسُ رُكنا القاعدة النحويّة والصرفيّة، لكنَّ ممارسة العمل النحويّ عبر تاريخ النحو لأكثر من اثني عشر قرنا سارت في مسالك أخرى، تدعم هذين الركنين، وتنبثق من تواصل البحث في تنقيحهما مستفيدة من الروافد الثقافيّة للنحو العربيّ كالفقه وأصوله، والمنطق، وتثبيت الصورة النحويّة والصرفيّة للغة العربيّة؛ لهذا كان من الطبيعيّ أن ينتقل بعضُ النحاة إلى مرحلة التدقيق في لغة التأليف النحويّ، فنشأت ظاهرة الردود والاستدراكات والاعتراضات والموافقات والشروح وغيرها من صور الحِجاج في النحو العربيّ، لهذا يسعى هذا البحثُ، على الإجمال، إلى محاولة تجريد آليات الحجاج في الدرس النحويّ عبر تاريخه الطويل وتراثه المتنوع انطلاقا من الصورة العامة للحجاج المتمثلة في السماع والقياس، ووصولا إلى الصيرورة الناجزة في كتب النحو العربيّ بشكل عام.

والهدف الصريح من هذه المحاولة هو تمحيص التنظير الموروث المؤطَّر في علم أصول النحو إلى تنظير أوسع مبنيّ على تتبُّع أبرز صور الحجاج الناجزة الاستعمال في أعمال نحاة العربيّة بشكل إجمالي عام، يحدّد المعالِمَ الكبرى في طريق الحجاج في النحو العربيّ؛ إذ إنَّ التنظير الموروثَ يقوم على الصورة العامة لأصول الفقه في الإسلام التي تبني الأحكام على النص المتمثل بالقرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف، ثم القياس، ثم الإجماع، ثم الاستحسان، ثم الاستصحاب[11]، وهذا التنظير ليسَ متعارضا مع النحو العربيّ بشكلٍ عام، لكنه لا يمثلُ وحدَه حقيقة الحجاج في الدرْس النحوي للعربيّة[12]، كما أنَّ الإجماع والاستحسان والاستصحاب ظِلالٌ للسماع والقياس، فيمكنُ تجاوزُ الحديث عن الاستحسان[13]والاستصحاب[14]؛ لأنَّهما لا يناسبان تمام المناسبة الطبيعة العقليّة للنحو العربيّ، أمّا الإجماع فيمكن الحديث عنه في مباحث مسالك الحجاج لا في أصوله، ولهذا يرسم البحثُ لنفسه صورة عامة في مدخل وثلاثة محاور.

أمَّا المدخل فهو في بيان مفهوم الحجاج وأهميته، وكيفيّة تمثّله في المنجَز النحويّ للعربيّة، وأما المحاور فهي:

1 ـ رُكنا الحَجاج، وهما السماع والقياس.

2 ـ مسالك الحَجاج، كتنقيح العمل، والعلة، والإجماع.

3 ـ مدونة النحو العربيّ كالاستدراك، والاعتراض، وتنقيح النصّ النحويّ.

لكنّ، ثمة تجاوُزٌ ظاهرٌ لظاهرة كبرى في النحو العربيّ، وهي ظاهرة الخلاف النحويّ، وهذا التجاوز وهْميّ؛ ذلك أننا نرى الخلاف النحويّ في صورته المجرّدة اتفاقا عاما على ركني الحجاج واختلافا في تنقيح هذين الركنين ومسالكهما، لهذا فمسائل الخلاف غائبة حاضرة في كثير من مسالك البحث.

وبما أنَّ غلافَ النحو العربيّ وألوانَ ورقه قد تغيرا من عصر لآخر لأسباب تاريخيّة وثقافيّة وتعليميّة؛ فإنَّ وعْي المنهج التاريخيّ يصبحُ ملاذا في استكناه صور الحجاج، والاتكاء على

مُواضعات المنهج التاريخيّ في العرض والتحليل بصورة ضمنيّة تحوّل التاريخ إلى ظواهر تختفي وراءها السنوات والأعوام؛ ذلك أنَّ تأخير الحديث عن مدونة النحو العربيّ إلى المحور الأخير يشيرُ إلى أنَّها ظاهرة متأخرة في الظهور، كما يشير تقديم الحديث عن السماع والقياس في المحور الأولُ إلى أنَّهما ظاهرتان مؤسِّستان للنحو العربيّ، وبين المحورين يكون تنقيح مسالك الحجاج، وتعايش التجربة النحويّة مع الثقافات التي تقبل التفاعل معه.

والحجاج في النحو العربيّ ممارسةٌ واضحة في أعمال النحويّين، وإن كان التنظير لها في كتب أصول النحو باهتا؛ إذ مزج جمهورُ النحاة في أعمالهم الأحكامَ النحويّة بحججها المتفق عليها والمختلف فيها، حتى بدَت كالسياج الذي يحمي الأحكام من الاعتداء أو التبعثر، بل يحافظ على ملامح شخصيّة النحو العربيّ، أما كتب أصول النحو فبقيتْ ـ باستثناء كتاب الخصائص لابن جني - خارج السِّرْبِ العام للنحو العربيّ، مثل كتاب الإيضاح في علل النحو للزجاجيّ، وكتابَي: لمع الأدلة في أصول النحو، والإغراب في جدل الإعراب لأبي البركات الأنباريّ، والاقتراح في علم أصول النحو للسيوطيّ، وارتقاء السيادة في علم أصول النحو للشاويّ؛ ذلك أنَّها لم تحاول التنظير للنحو العربيّ من التجربة النحويّة نفسِها، بل استعارت هيكلا معرفيّا يتمثل في علم أصول الفقه مع تطعيمه بمنهج علم مصطلح الحديث أحيانا، وحاولت كسوَه بأمثلةٍ من النحو العربيّ بهدف حميد، وهو المحافظة على وحدة الرؤية تجاه القرآن الكريم، سواءً أكانت تلك الرؤية نحويّة أم صرفيّة أم دلاليّة أم فقهيّة أم تفسيريّة؛ إيمانا بأنَّ أيَّ تنظير نحويّ للغة العربيّة يتقاطع بالضرورة مع لغة القرآن الكريم، وهي اللغة العربيّة، مع أنَّ طبيعة التنظير في الفقه والحديث وخطابهما تختلفان عن طبيعة التنظير النحويّ وخطابه، لأنَّ اللغة واقعٌ استعماليّ والتنظير لا يغيّرها، فمهما اختلف تنظيرنا لرفع الفاعل فسيبقى مختوما بعلامة رفع، قال علي مزهر الياسريّ: «لولا افتقار النحو العربيّ إلى التنظير في مناهج الدرس لكانَ ما قدَّمَه الغربيّون لا يعدو كونه امتدادا للفكر اللغويّ العربيّ»[15].

فأبو البركات الأنباريّ عندما صاغ كتابيه: «الإغراب في جدل الإعراب»، و«لمع الأدلة في أصول النحو» بعد كتابه المعروف «الإنصاف في مسائل الخلاف»[16] لم يحاول تجريد آليات الحجاج التي اشتغل عليها في بسط مسائل الخلاف، وأدلة المتخالفين، ومناقشتها؛ ذلك أنَّه تأثر بثلاثة علوم، هي: علم أصول الفقه، وعلم مصطلح الحديث[17]، وعلم آداب حَمَلَة العلم[18]، وصاغَ وَفْقَها لا وَفْقَ المواضَعات الناجزة في ممارسة العمل النحويّ في العربيّة رؤيتَه التنظيريّةَ، فقال عن تأليف كتاب «الإغراب»: إنَّه ألفه للنحاة في «قوانين الجدل والآداب ليسلكوا به عند المجادلة والمحاولة والمناظرة سبيلَ الحقّ والصواب، ويتأدبوا به عند المحاورة والمذاكرة عن المناكرة والمضاجرة في الخطاب»[19]. وظهر تأثُّرَه بعلم مصطلح

الحديث في كتابه «لُمَع الأدلة» في تقسيمه المنقول من كلام العرب إلى متواتر وآحاد وشاذّ ومُنقطعٍ ومُرسَل[20]، وهذا ما جعل الدكتور تمام حسّان بعد أكثر من سبعة قرون يحاول استخلاص قواعد التوجيه في النحو من ثلاثة كتب، أهمّها كتاب «الإنصاف»[21]، وعَدَّها «نماذجَ من موادّ الدستور الذي التزم به النحاة»[22] في تقعيدهم وحجاجهم.

لهذا يمكنُ الاستعانة بكتب أصول النحو مع الإقرار دوما بأنَّ محطة الانطلاق هي النصّ النحويّ في كتب النحاة، ففي طرح السيوطيّ للمفعول له بعبارات مختصرة مركّزة يقول: «المفعول له شرطُه أن يكونَ مصدرا خلافا ليونسَ، مُعلِّلا، قيلَ: ومن أفعال الباطن، وشَرَط المتأخرون والأعلم مشاركتَه لفعله: وقتا وفاعلا، والجَرميّ والمبرِّد والرياشيّ: تنكيرَه. والأصحّ أنَّ نصبه نصبَ المفعول به المصاحب في الأصل جارّا لأنواع المصدر، ولا بفعل من لفظه واجب الإضمار. فإن فُقد شرْطٌ جُرَّ باللام، أو من، أو الباء. قيل: أو في، إلا مع أنْ، ويكثر معها مقرونا بـ «أل»، ويقلّ مجرّدا، ومنعه الجزولي، ويستويان مضافا. ويجوز تقديمه خلافا لقوم، لا تعدده، ولو مجرورا»[23].

وهذا النصّ المختصر جدا يمكنُ أن نستنبطَ منه من غير تصنيف آليات الحجاج الآتية:

النص النحويّ	آلية الحجاج المستعملة فيه
المفعول له شرطه	استدراك ضرورة ذكر الحكم بعد المصطلح
شرطه أن يكون مصدرا	ثابت بالاستقراء
خلافا ليونس	الاحتجاج بمذهب النحويّ، وتنقيح السماع
ومن أفعال الباطن	الاعتراض على المصطلح بإمكان استعمال مصطلح القلب
وشرط المتأخرون والأعلم مشاركته لفعله وقتا وفاعلا	أثر المنطق (الروافد الثقافيّة) في بناء الحدود واشتراط القيود
والجرمي والمبرّد والرياشيّ تنكيره	تنقيح المسموع للقياس عليه
والأصح نصبه نصبَ المفعول به	تنقيح للعامل والمعمول
جُرَّ باللام أو مِن أو الباء	تنقيح جواز الاستعمال واختلاف الإعراب
قيل: أو في	تنقيح للمسموع ومدى القياس عليه
يكثر معها مقرونا بـ "أل" ويقل مجرّدا	تنقيح للمسموع
ومنعه (مجرّدا) الجزولي	تنقيح للقياس
ويستويان مضافا	تنقيح لعلة الجواز
ويجوز تقديمه خلافا لقوم	تنقيح للمسموع ومدى القياس عليه
لا تعدده ولو مجرورا	تأكيد للإجماع

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

الحجاج في النحو: مفهومه وآفاقه

الحِجاج بكسر الحاء مصدر للفعل (حاجَّ) ومعناه في اللغة المنازعة في الحُجَّة، والجدال فيما فيه برهان، وعليه دليل[25]. فالحجاج وموضوع الحجاج نفسه أمران منفكّان أحدهما عن الآخر، وصورة الانفكاك هذه هي التي انتقلت بالكلمة إلى المستوى الاصطلاحيّ في الممارسات اللسانيّة الحديثة؛ إذ أضحى مصطلح الحجاج غير محصور «في استعمالات خطابية ظرفية، بل صار بعدا ملازما لكلِّ خطاب على وجه الإطلاق، والسبب في ذلك أنّ كلَّ خطاب حالٍّ في اللغة تمنحه هذه الأخيرة العناصر الأوليّة والقاعدية لكلّ حجاج، أي: عناصر الاستدلال والتدليل»[26]، فالحجاج فنّ الإقناع، والإقناع حاضر في كلِّ خطاب، كما تؤكّده النظرية الحديثة[27].

أمّا في النحو فيدلُّ مصطلح الحجاج على ما تصحّ به مصطلحات النحو وأحكامه وقواعده في الوجوب والجواز والامتناع.

والصحة لها مجالان: **أولهما**: الاستعمال الموروث لأنحاء الكلام في العربيّة، فلا يجوز الحجاج حول وجود ضمة ظاهرة على الاسم المفرد الطبيعيّ المرفوع على الفاعليّة؛ ولهذا لا يجوزُ أن يتصف الحجاج فيه إلا بصفة الصدق أو الحقيقة. وأما **الثاني** فالحجاج فيما وراء الاستعمال كتعليل وجود الضمة تحديدا على الاسم المرفوع على الفاعليّة، أو علاقة الفاعل بالمبتدأ، أو باسم كان وأخواتها، أو بخبر إنّ وأخواتها، وهذا المجال هو الذي تقع فيه الحجة المضادة، أو الحجة الخطأ، أو المردودة، فالميدان العام للحجاج «ليسَ الصادق الضروريّ»[28].

وهذا يعني أنَّ مصطلح الحجاج النحويّ أوسع من المصطلح الموروث المتداول في أعمال نحاة العربيّة، وهو مصطلح «الاحتجاج» الذي يكتفي بإثبات مستند صحة أحكام النحو وقواعده، فالحجاج النحويّ في العربيّة يسير في مسارين:

المسار الأول: إثبات حُجيّة القاعدة النحويّة بإبراز مستند بنائها وتقنينها من كلام العربِ، فيكون هذا المسار معادلا لظاهرة السماع، كالاستدلال بقول امرئ القيس على جزم الفعل المضارع في جواب الطلب بحذف حرف العلة من آخره إن كان معتلّ الآخر، إذ قال:

قِفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ ... بسِقط اللوى بين الدَّخول فَحَوْملِ

فجاء الفعل المضارع «نبك» محذوف الياء بسبب الجزم في جواب الطلب، ولا يمكنُ إعادة الياء حتى لا ينكسر الوزن العروضي للبيت، وقد شكَّل هذا المسار من الحجاج ما عُرف بالشواهد النحويّة.

أمّا **المسار الثاني**، فيكتفي بالتركيب المنطبق تمام الانطباق مع الحكم النحويّ أو القاعدة النحويّة، وهو ما عُرف بظاهرة التمثيل بالإتيان بمثال يدلّ على مقتضى قواعد النحو، كالتمثيل على المبتدأ المرفوع المعرَّف بأل التعريف بقولنا:

الكهرباءُ مفيدةٌ.

فكلمة «الكهرباء» مبتدأ مرفوع معرّف بأل التعريف عمَلا بمقتضى القاعدة السابقة.

والفرْقُ بين المسارين قِسْمةٌ زمانيّة، فما يسبق زمن تقعيد القواعد النحويّة يسمَّى شاهدا، وما يتبع زمانَ التقعيد يسمّى مثالا، فتكون القواعد النحويّة قد قسمت كلام العرب إلى عصرين، واستمدَّت مشروعيتها وصِدقيّتها من العصر الأول؛ لتعمل في مواصلة الحياة اللغويّة للغة العربيّة في العصر الثاني.

والزمان اللغويّ مكان لغويّ في الوقت نفسه، ولهذا كان الحجاج في الشواهد ظاهرة «زمكانيّة» أطّرت الزمان والمكان، لتمتدَّ بعد التقنين والتقعيد في مطلق الزمان والمكان.

وهذان المساران معا (الشاهد والمثال) يشكلان الاتجاه النصّي في الحجاج، في حين تأتي الحجج العقليّة غير النصيّة في الاتجاه الثاني ضمن ظاهرة القياس وتوابعها متحلّلة من الإطار الزمكانيّ، لكنَّها غير متحلّلة من الفضاء المعرفيّ وامتداداته في المعارف والعلوم والثقافات، وهي في حالة النحو العربيّ تعادل الكون، في حين يعادل النصّ الحياة؛ لهذا كان من البَدهيّ أن تكون ظاهرة القياس امتدادا في الحجاج بعد امتداد؛ ذلك أنَّ النحويّ عندما يقيس إنّما يحاول اكتشاف شيءٍ جديد في الكون النحويّ الواسع، لا لمجرّد الاكتشاف، بل لمحاولة تفسير الحياة اللغويّة للغة العربيّة على الأقلّ.

لهذا كان النمو في حجم المؤلفات النحويّة مع الزمن نموا طبيعيّا في الفضاء الكونيّ للنحو العربيّ، ولم يكن بالضرورة نموا في حياة العربيّة وأحكام لغتها، من هنا نفهم كيف صنع عبدالقاهر الجرجانيّ قبل أفول القرن الخامس الهجريّ شرحا لنص كتاب الإيضاح العضديّ في النحو لأبي علي الفارسيّ في ثلاثين مجلدا باسم «المغني في شرح الإيضاح»، اختصرها في ثلاثة مجلدات باسم «المقتصد في شرح الإيضاح»[29]، وهو الكتاب المحقّق المتداول في مجلدين كبيرين، أي أنَّ كتاب المغني يعادل عشرة أضعاف هذين المجلدين، وهذا التضخّم ليس إلا حجاجا متعدّد الأساليب في كون النحو العربيّ تظهر فائدته للمتخصصين، وتشتدُّ الحاجة إليه لدى الباحثين والعلماء.

وإن كان مصطلح الحجاج أوسع من مصطلح «الاحتجاج» فإنه وارد في أعمال النحاة، فبعد أن ساق الزجّاجي حجج الكوفيّين في الذهاب إلى أنَّ المصدر مأخوذ من الفعل، قال في إفساد رأيهم على هَدي مذهب البصريّين: «القول في إفساد هذا الحجاج والردّ عليه»[30].

المحور الأوّل: رُكنا الحجاج

الركن ما لا يتمّ الشيءُ إلا به، حتى لا وجودَ له إلا به[31] كأركان الإسلام. والنحو العربيّ له رُكنان لا خلاف في ضرورتهما له بمفهومه العلمي البحثي، وهما: السماع والقياس، وبما أنَّهما الركنان؛ فلا يمكن لأيِّ حجاج في النحو أن ينكرَ أيّا منهما على الجملة، أو يتجاوز

الاتكاء عليهما، ولاسيّما السماع؛ ذلك أنَّ إنكاره أو استبداله يؤدي إلى تغيير النحو العربيّ؛ لهذا كانَ النحاةُ من أحرص العلماء على رواية الشعر الجاهليّ وشرحه شرحا لغويّا، كالأصمعيّ، والأخفش الأوسط، والجرميّ، وأبي حاتم السجستاني، وابن السكّيت، وأبي العباس ثعلب، وغلامه أبي عمرو الزاهد، وغيرهم من النحويّين.

السماع: فلسفة الكمّ وفخّ الزمن وفلسفة الشاهد:

تعدّدت الدراسات عن السماع، ومداه الزمانيّ والمكانيّ، وأشكال مادته اللغويّة، وأساليب التوثّق والاختيار، وتحوّله من سماع إلى رواية واستقراء بفعل سعة الهوة الزمنيّة بين النحاة المتأخرين وعصور الاحتجاج[32]، ومع هذا تبقى دراسته شكلا من أشكال الحجاج الذي لا ينتهي للحاجة المتصلة دائما إلى رَجْع النظر فيه، كلما ظهرت زاوية معرفيّة أو منهجيّة جديدة.

فلسفة الكمّ:

لم يكن أمام نحاة العربيّة الأوائل مناصٌ من تقنين نحو للعربيّة تركيبا وبنيةً؛ انطلاقا من الاستعمال الحيّ الفصيح للعربيّة تبرئةً لأنفسهِم براءةً قاطِعة من تهمة صُنع قوانين للعربيّة غير مستندة إلى النصوص الماقبليّة التي سبقت في الاستعمال الحيّ قوانينهم وتقنيناتهم؛ ذلك أنَّ النصّ القرآنيّ المنَزَّل بلسان العرب نصٌّ فصيح معرَبٌ معجز، فاستمداد القوانين النحويّة والصرفيّة من النصوص الجاهليّة التي سبقت في الزمن القرآنَ الكريم يجعلُ منها شاهدة شهادة صدق على أنَّ النحاة لم يتصرّفوا في إعراب النصّ القرآنيّ، وإن تعدّدت قراءاته؛ لهذا زخرت كُتبُ التفسير ـ كتفسير الطبريّ ـ بالشواهد الشعريّة الجاهليّة، لأنَّ الشاهد اللغويّ الجاهليّ شاهدٌ على أمرين متلازمين:

الأول: صحّة البنية الإعرابيّة والصرفيّة والدلاليّة والصوتيّة للنصّ القرآني.

والثاني: صحّة القاعدة النحويّة والصرفيّة التي استنبطها النحاة من تتبّع كلام العرب في النصوص اللغويّة الجاهليّة.

ولو توقّف النحاةُ في الاحتجاج عند نصوص العصر الجاهليّ وحدَه لما كانَ خطأً منهجيّا، ولكنَّهم تبيّنوا أنَّ اللغة العربيّة لم تفسد بمجيء الإسلام، إذ بدأ اللحنُ يدخلُ إليها بعد توسّع انتشار الإسلام بين غير العربِ، ولا سيّما بعد القرن الثاني الهجريّ، فاتخذوا من النقاء اللغويّ مِعيارا لتحديد نهاية عصر الاحتجاج بمنتصف القرن الثاني الهجريّ مع استمرار الاحتجاج بكلام الأعراب في البوادي حتى القرن الرابع الهجريّ، فشملت مادة الاحتجاج الأدب الجاهليّ بألوانه المختلفة، والقرآن الكريم وقراءاته، والشعر الإسلاميّ حتى ظهور الشعراء المحدَثين كبشّار بن بُرد ومن جاء بعده في النصف الثاني من القرن الثاني الهجريّ. وكان لافتا ازورار النحاة المتقدّمين عن الاحتجاج بالحديث النبويّ الشريف لنكتةٍ منهجيّة نناقشها لاحقا.

ولمّا كان النقاء اللغويّ هو المعيار في تحديد عصور الاحتجاج؛ لم يقع النحاة المقعِّدون الأوائل في فخّ الكمّ اللازم لبناء القواعد النحويّة، فبُنيت القواعد العامة الوجوبيّة والامتناعيّة للنحو العربيّ التي يمكنُ بتعلّمها إتقان لسان العربِ على الكثرة المطلقة[33]، والإطلاق لا يحتاج إلى مستند العدد أو الكمّ في الدراسات الاستقرائيّة ذات العينة الاستقرائيّة الكبيرة كالمادة الضخمة التي بُني عليها النحو العربيّ؛ إذ إنَّ أيَّ شذوذٍ فيها يعدُّ غير دالٍّ على أيِّ قيمة إحصائيّة أو تحليليّة، كمجيء الفاعل مرّة أو مرّتين أو ثلاث مرات منصوبا غير مرفوع في مقابل مئات الآلاف من الأفعال وما يعمل عملها المتبوعة بتحقّق علامة الرفع.

ومع هذا حفظَ النحاةُ هذه النصوص غير المطّردة، ولم يتلفوها أو ينفوها، لكنَّهم منعوا البناء عليها كما تقضي بذلك المنهجيّات العلميّة الموضوعيّة.

أمَّا القواعد الجوازيّة فلا تحتاج إلى كثرة مطلقة، بل تحتاج إلى كثرة نسبيّة[34]، كحالات جواز تقديم المفعول به، أو الحال، أو جواز الاتباع أو النصب في الاستثناء التامّ المتصّل المنفيّ، وهذه القواعد الجوازيّة تمثّل عنصر المرونة أو الحريّة في اللغة، لكنَّها من جانب آخر تؤكّد مبدأ احتواء التنوّع في التحليل الكمّيّ عندَ التعويض عن المطلق الدائم، كما تؤكّدً موضوعيّة التحليل ونتائجه التقنينيّة.

ومن الطبيعيّ البَدَهيّ أن ينشب الحجاجُ والحجاج المضاد حولَ نظريّة الحدّ الأدنى الصالح لتجريد قاعدة من المسموع أو المرويّ أو المستقرأ، ونظريّة الحدّ الأدنى ليست تأسيسيّة في الهيكل النحويّ لأيّ لغة، بل هي توسيعيّة للجسم النحويّ واللغويّ، ولهذا لا يضرّ الاقتناع بالحجة أو الحجة المضادة لها، كما في مسائل الخلاف حول القياس على مسموع ينتمي إلى فئة الحدّ الأدنى؛ كاختلاف البصريّين والكوفيّين في جواز توكيد الاسم النكرة توكيدا معنويّا، إذ «ذهبَ الكوفيّونَ إلى أنَّ توكيد النكرة بغير لفظها جائز إذا كانت مؤقتةً، نحو قولك: «قعدتُ يوما كلّه، وقمتُ ليلةً كلَّها»، وذهب البصريّون إلى أنَّ تأكيد النكرة بغير لفظها غير جائز على الإطلاق»[35]. واحتجّ الكوفيّون بأربعة شواهد شعريّة عضدوها بالتعليل المسوّغ للجواز، وردَّ البصريون بتعليل مضادّ، ونقض رواية، وإعادة توجيه الإعراب بالاحتمال، وعدم معرفة صاحب أحد الأبيات[36]، وقالوا: «لو طردنا القياسَ في كلِّ ما جاء شاذّاً مخالفا للأصول والقياس، وجعلناه أصلا لكانَ ذلك يؤدي إلى أن تختلط الأصول بغيرها، ويُجعل ما ليس بأصل أصلا، وذلك يفسد الصناعة بأسرها، وذلك لا يجوز»[37]، وكلمة «الصناعة» هنا لا تعني العِلم وحده، بل تعني منهجيّة بناء العلم.

وينبغي ملاحظة أنَّ ظاهرة الخلاف بين البصريين والكوفيين مع ما داخَلها من تضخيم ولدت مع نهاية عصر الاحتجاج بكلام العرب عامة، وانتهت تقريبا مع نهاية القرن الرابع

الهجريّ عند انتهاء عصر الاحتجاج بكلام أعراب البوادي خاصة، وهذا يعني أنَّ ما دار فيها من حجاج كانَ شكلا من أشكال استمرار التنقيح في المادة المسموعة.

فخّ الزمن

من أعراف التقاضي في القوانين الحديثة سقوطُ القضية بالإقفال أو بالتقادم، ولهذا كان على القرن الرابع الهجريّ أن يحملَ معه - قبل أن ينصرم - شهادة إقفال الخلاف النحويّ حول الشواذ المسموعة: هل يُقاس عليها أم لا؟ لأنَّ تفعيلَ تعليم الأحكام النحويّة أكثر من مائتين وخمسين عاما أنتجَ أجيالا عربيّة اللسان، صاغت الكلام العربيّ في الأدب الشعريّ والنثريّ على قَدِّ القواعد التي تعلمتها، عدا الاستعمال التواصليّ؛ ولهذا لا يمكن أن يقبلَ في المنهجيّة العلميّة الموضوعيّة أن يصبح ما كان ممنوعا من أنماط التصريف والتركيب في العربيّة مسموحا به بعد أزيد من قرنين ونصف القرن، كما لا يمكنُ أن يقبل أن يصبح ما كان جائزا من أنماط التصريف والتركيب في العربيّة ممنوعا غير مُباح في ضوء عدم تأثّر تعليم النحو إلى حدٍّ كبير بالخلاف بين البصريّين والكوفيّين، فالأخفش الأوسط (تلميذ سيبويه وإمام البصريّين) كان معلِّما لأبناء الكسائيّ إمام الكوفيّين، يعلِّمُهم النحو وسائر فنون العربيّة، فلو كان ثمة خلافٌ جذريّ أو حقيقيّ الظلال لما طلب الكسائيّ من الأخفش، الذي ثأر من الكسائيّ لهزيمة سيبويه في المناظرة الكبرى، أن يعلِّم أبناءه ما لا يراه في مذهبه صوابا[38].

لهذا كانَ شعر المتنبيّ، الذي توفي بعد منتصف القرن الرابع الهجريّ بعدة سنوات، مُعضلة عند جمهور النحاة؛ لا لأنَّ المتنبي شخصيّة استثنائيّة في الشعر العربيّ فقط، بل لأنَّه أنتجَ أدبا عربيّا وَفْقَ جوازات الكوفيّين لأنحاء العربيّة في التصريف والتركيب؛ إذ كانَ كوفيّا في النحو؛ ذلك أنَّه نما وترعرع فيها إلى سِنِّ التشكل العلميّ قريبا من عشرين سنة؛ ولهذا اضطر النحاة إلى التنبيه على ما في شعره من انزياحات عن مواضَعات النحو العربيّ الذي يُسمَّى «النحو البصريّ»، على سبيل التقدير والاحترام للبصرة الحاضرةِ الأولى للنحو العربيّ؛ لكي لا يصبح شعره قياسا يُتَّبَع عند سائر الشعراء؛ فشاع في كتب النحو الحديث عن قول المتنبي[39].

إذا الجودُ لم يُرزق خلاصا من الأذى فلا الحمدُ مكسوبا ولا المالُ باقيا

لأنَّه أعملَ «لا» عملَ «ليسَ» مع أنَّ اسمها معرفة، وقد ذكر الشجَريّ عن ابن جني (معاصر المتنبي وصديقه) أنَّ ابن جني - وهو ليس كوفيّا - لم ينكر البيت[40]، وسكت ابن الشجريّ عن التنكيت عليه، فكأنَّه أقرَّه بعدم الإنكار كابن جني[41] الذي يُعرف بمحبّته للمتنبي وشعره. أمّا ابن مالك في القرن السابع الهجريّ فقد صحّح قول المتنبي، وقال: «والقياس على هذا شائع عندي»[42]، مع أنَّه لم يستشهد على إعمال «لا» في المعرفة سوى

بشاهد واحد قدَّم له بقوله: «وشذَّ إعمالها في معرفة»[43]. وقد عقّب المُراديُّ في القرن الثامن على شاهد ابن مالك لتصحيح بيت المتنبي بأنَّه يحتمل التأويل، وحمَّل ابنَ مالك مَئِنَّة تقييس بيت المتنبي بإسناد الكلام إليه[44].

أمّا ابن هشام الأنصاريّ، فنصَّ على أنَّ المتنبي «غُلِّطَ في قوله»[45]؛ لأنَّه قاسَ على النادر[46] الذي لا يجوز القياس عليه عند الجمهور، لكنَّ عقدة هذا البيت لم تنته، فبعد أن وافَق عباس حسن الجمهورَ في أنَّ هذا التركيب غير صحيح استثنى فقال: «إلا عند الكوفيّين، فإنَّهم لا يشترطون أن يكون اسمها وخبرها نكرتين، وبمذهبهم قال المتنبي»[47].

ولهذا تشدَّدَ جمهورُ النحاة في باب الضرورة الشعريّة؛ لكي يضيِّقوا على الشعراء في فتح باب يتعارضُ مع الغاية التعليميّة من النحو العربيّ، والحرص على وحدة التجانس النحويّ للغة العربيّة، الأمر الذي جعل الشعراء متمسّكين بحجة الحرية اللسانيّة في مقابل المصلحة اللغويّة التي يحتجّ بها النحاة في التشنيع على المكثر من ارتكاب الضرورة الشعريّة، ولاسيّما الضرورة المستقبَحة؛ ذلك أنَّهم يدركون أنَّ الشعر أعلق بنفوس الناس من قوانين النحو.

لكن المشكلة الحجاجيّة العالقة تتمثّل في جواب هذا السؤال: من الذي يقيس على كلام العرب المسموع؟ أو كلّما عرفَ مثقّفٌ أو شاعرٌ أو أديبٌ أو نحويّ متأخر بعد القرن الرابع الهجريّ قولا فصيحا صحيحا من عصر الاحتجاج قاسَ عليه، واحتجَّ به؟

أمّا المثقّف والشاعر والأديب، فيكونون قد وقعوا في فخّ الزمن من غير اكتراث منهم غالبا؛ ذلك أنَّ القياس على المسموع بعد القرون الأربعة الأولى تجاوزٌ لجهود النحاة العلميّة والمنهجيّة في استنباط الأحكام والقواعد، وتوهّم خطأ مُضلِّل، مفادُه أنَّ العربيّةَ الفصيحة المحتجّ بها بُستان للجميع يمكنُ لأيٍّ كانَ أن يتفيّأ فيها بالقول والتحليل والقياس، من غير أن يدرك أنَّه عندما يرسم الوردة الغريبة الشكل التي لا مثيل لها في بستان العربيّة إنّما يفسدُ جمال تناسق ألوان الورد في سائر بستان العربيّة.

أما النحاة المتأخِّرون فقد أرادوا أن يشاركوا أسلافهم في فضل التقعيد من غير أن يتبيّن معظمُهم أن عصر التقعيد لما ليس بجديد من ظواهر العربيّة قد انتهى؛ ولهذا يحارُ الباحث من إصرار ابن مالك، وأبي حيّان الأندلسيّ، والشاطبيّ وأمثالهم على الخوض في مسألة تقعيد المسموع من صفحة إلى أخرى، مُتناسين أنَّهم إذا أجازوا اعتمادا على نصٍّ أو نصوص قليلة ما كان ممنوعا فقد طعنوا في كلِّ المُخرَجات التعليميّة للنحو العربيّ؛ هذا إذا كانت النصوص صحيحة، ولم تكن متأوّلة أو مجهولة في ظِل تصدّر ابن مالك قائمةَ النحاة المحتجين بأشعار مجهولة القائل، أو غير معروفة، أو شاذّة لا يصحّ القياس عليها؛ لهذا رمى الشاطبيُّ ابنَ مالك بالضعف في إدراك أبعاد تقنين المسموع[48].

ومع هذا فقد تنبَّه الشاطبي ـ رحمه الله ـ في القرن الثامن الهجريّ إلى هذا الفخّ، وحذَّر غير النحويّين منه، من غير أن يحذِّر النحويّين أنفسَهم من الوقوع فيه، فقال: «وإثباتُ السماع من حيث إنَّه سُمِعَ، أو نفي السماع من حيث لم يبلغ النافي ذلك سهلٌ يسيرٌ، لأنّه نقلٌ وإخبار عن أمر محسوس لا ينكره عاقل، وأمّا إثباته ونفيه من جهة ما يقاس عليه، أو لا يُقاس عليه؛ فليس بالسهل ولا باليسير... ولا يُفضي إلى ذلك إلا من اطّلع على مآخذ العرب، وعرف مآل مقاصدها»[49]، وبالتقادم تضمحِلّ مُفاتشةُ المسموع، وتنمو مُدارَكةُ القياس والعِلَل والتفسير للأحكام والآراء.

وقد نجح النحاة في إيقاف نمو بعض الظواهر اللغويّة التي وصفت بالقلة والشذوذ، فلا نكاد نقع على أمثلة لها في شعر المتأخِّرين ونثرهم كـ «إن» العاملة عمَلَ «ليسَ»، و«لن» الجازمة، واسم المفعول المتَمَّم من الفعل الأجوف، نحو «مَدْيُون» بدل «مَدِين»، والجرّ بـ «لعلَّ ومتى»، وما إلى ذلك من الظواهر الشّاذّة، وقد انعكسَ أثر هذا التصنيف إيجابيّا على وحدة اللغة العربيّة وتماسكها عبر القرون.

فلسفة الشاهد

الشاهد مُبتنى قوانين النحو، ومستند براءة النحاة من أيِّ اصطناع للأحكام من غير الاتكاء على المسموع؛ «فالنحويّون لا يخترعون الكلامَ من عند أنفسِهم على غير سماع من العرب»[50]؛ ولهذا تشتدُّ الحاجة إلى إبرازه في معرض الدفاع عن أحكام النحو؛ فكانَ من البَدَهي أن يُكثر سيبويه في كتابه من الشواهد؛ لأنَّه يقدِّم الصورة المتكاملة الأولى للنحو العربيّ، وحذا حذوَه أتباعُه، مثل الأخفش الأوسط، والمازنيّ، والمبرِّد، والزجّاج، والزجّاجيّ، والسيرافيّ، وأبي علي الفارسيّ، والرُّمّاني، وغيرهم؛ إذ هم في حاجة إلى هذه الشواهد لتثبيت أحكام النحو، لكن مرور الزمان بقرن، بل بقرنين، دلَّ على صِدقيّة استنباط النحاة لأحكام النحو، فكان من المناسب التقليلُ منَ الشواهد، لكنَّ عقدة الاتهام لازمت النحاة، فجعلوا من الشواهد وسيلة تعليميَّة توضّح قواعدَهم وضوابطَهم.

وتوضيحُ قواعد النحو بابُه الأمثلةُ المناسبة لأعراف الزمان والمكان، وقد يكون ضمن هذه الأمثلة بعض الشواهد المناسبة لا لأنها شواهد فقط، بل لأنَّها أمثلة توضيحيّة للقواعد النحويّة، ولا سيّما أنَّ بعضَ الشواهد عويص الفهم لتقادم عهده، حتى أضحى المعنى عائقا أمام فهم البُعد النحويّ فيه.

والشاهد النحويّ شاهِدٌ عَدْلٌ، يستمدّ عدالته من زمنه وطريق وصوله ومكان قائله وثبوته بلفظه الأول من غير تعديل أو تحريف أو تصحيف، فالعلاقات النحويّة علاقاتٌ بينَ الألفاظ في الأصل يُدرَك المعنى بتضامّها لاحقا، لهذا لم يقع جمهور النحاة في فخّ الاحتجاج بالحديث النبويّ الشريف، مع أنَّ قائله أفصح العرب قاطبةً؛ إذ أجازَ المحدِّثون

رواية الحديث بالمعنى؛ لأنَّهم ينقلون المعاني، قال الشاطبيّ عن أئمة الحديث: «المقصود الأعظم عندهم فيه إنَّما هو المعنى لتلقّي الأحكام الشرعيّة لا اللفظ... لأنَّ المعاني إذا سلمت في النقل فلا مبالاة بمجرّد الألفاظ إلا من باب الأَوْلى»[51].

أمّا النحو فيُشترَطُ في شواهده سلامةُ اللفظ ابتداءً؛ ذلكَ أنَّ عمَلَ النحاةِ خطير جدا، فلو قنّنوا قانونا نحويّا واحدا اتكاءً على عدة أحاديث نبويّة ليسَ غير، ثم ظهَرَ أنَّ في هذه الأحاديث افتعالا أو تدليسَ متن، أو تغيير موضع الشاهد، لكان قانونهم خطأ يفتح الباب أمام الشكّ في قوانينهم كلِّها، وما تسرَّب إليه الاحتمال بطل به الاستدلال، فعدم احتجاج جمهور النحاةِ بالأحاديث من باب سَدّ الذرائع وحفظ مقاصد النحو، وهو «من جملة تحرّيهم في المحافظة على القواعد اللسانيّة»[52]، وإنْ كان المتقدّمون لم يصرّحوا بالعلل التي جعلتهم لا يستشهدون بالحديث النبويّ الشريف[53]؛ ولهذا يمكنُ التمثيل على القواعد النحويّة بالأحاديث النبويّة الشريفة لفصاحتها لا الاحتجاج بها؛ ولهذا لم يكن ابنُ مالك ـ رحمه الله ـ مُصيبا في الاستشهاد بالأحاديث النبويّة[54]، وفتْح هذا الباب، حتى امتدَّ الحجاج إلى العصر الحديث، فقد روى تلميذه بدر الدين بن جماعة أنَّه قال له: «يا سيدي، هذا الحديث رواية الأعاجم، ووقع فيه من روايتهم ما يُعلَمُ أنَّه ليس من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلّم. فلم يُجب بشيء»[55].

وقد انبرى محمود فجال في العصر الحديث يدافعُ عن الاستشهاد بالأحاديث النبويّة[56] متابعةً لابن مالك، وبعض أتباعه كتلميذه البعليّ الذي أكثر في شرحه جمل عبدالقاهر من الاستشهاد بالحديث النبويّ الشريف[57]، كما تتبَّعَ قضية الاحتجاج بالحديث النبويّ حسن موسى الشاعر، فأوصى بالاحتجاج بالحديث الصحيح على الإطلاق، والحديث الذي لم يبلغ درجة الصحة إن وجد له نظير[58]، وهو رأي يحتاج إلى قيدٍ احترازيّ، مفاده أن يكون الحديث ثابتا بلفظه ومعناه إلى الرسول صلى الله عليه وسلّم، وهذا الأمر من صنعة المحدِّث لا النحويّ، لكن ينبغي الاحتراس بالتفريق بين النحو واللغة، فاللغة تقوم على المعاني، والنحو يقوم على التراكيب والمباني؛ لهذا لا خلاف في أنَّ الحديث النبويّ الشريف حجة مطلقة في الدلالة اللغويّة لا الدلالة النحويّة.

ولا يعني هذا أنَّ الأحاديث النبويّة لا يوجد فيها ما يصحُّ أن يكون في أعلى مراتب الاستشهاد، لكنَّ التوثُّق من لفظ الحديث ليس من عمل النحويّ، بل هو من عمل المحدِّث، فتجنَّب النحويون القول فيما ليس لهم به علمٌ احتياطا لا إنكارا؛ لهذا لم يعرف في تاريخ النحو العربيّ الذي يقارب الثلاثة عشر قرنا أنَّ أحدا من القدماء أو المحدَثين تمكّنَ من نفي جميع مستندات السماع نفيا قاطعا لأي قاعدة عامة في النحو العربيّ، في حين أنَّ إصرار ابن مالك ـ رحمه الله ـ على تسمية لغة «أكلوني البراغيث» بلغة «يتعاقبون فيكم»؛ استدلالا

بحديث الرسول صلى الله عليه وسلّم: «يتعاقبون فيكم ملائكةٌ بالليل وملائكة بالنهار» نقضه المتتبعون من النحاة والمحدّثين برواية: «إنَّ لله ملائكةً يتعاقبون فيكم بالليل وملائكة بالنهار»[59]، فتكون الـ «واو» عائدة على الاسم المتقدّم (ملائكة)، ولا دليل فيها على لغة «أكلوني البراغيث» ذات الشواهد المتعدّدة الأخرى[60]. فيسقط الاحتجاج بهذا الحديث كما يسقط معه اقتراح تسمية لغة «أكلوني البراغيث» بلغة «يتعاقبون فيكم»، لكنَّ البعليّ، وهو من تلامذة ابن مالك، أصرَّ على الاستشهاد بهذا الحديث احتجاجا برواية الإمام مسلم في صحيحه، من غير أن يتتبّعَ سائر روايات الحديث، كما تقضي بذلك أعرافُ صنعة النحو عند تعدّد الروايات[61].

وللأسف، فقد قلّدَ بعضُ أصحاب المعجمات علماءَ النحو في التمسّك بالشاهد المحروس بزمن الاحتجاج، فوقعوا في فخّ التقليد؛ لأنَّ معاني اللغة ودلالة ألفاظِها لا تُحَدُّ بعصر احتجاج، بل تتطور المعاني والدلالات ضمن المحافظة على البنية التصريفيّة والخضوع لأحكام القواعد النحويّة؛ لهذا ينبغي أن تتحرّرَ شواهد الدلالات من زمن الاحتجاج، فابنُ منظور في لسان العرب تجنّبَ الشعراءَ المتأخّرين حتى عصره باستثناء المشهورين منهم، بل تجنّبَ الحديثَ عن الدلالات الطارئة على البنى والتراكيب حتى عصره، حتى لكأنَّ معجمه لم تتوالد دلالات ألفاظه بعد القرن الرابع الهجريّ وتتزايد.

القياس: ملء الفراغات وحرية التفسير وديمومة الحجاج

حظيَ القياسُ في أعمال نحويي العربيّة بالمساحة الكبرى من مؤلفاتهم، كما حظيَ في أعمال الدارسين والباحثين بعددٍ وافر من الدراسات[62]؛ إذ هو النتيجة الطبيعيّة لفرْز كلام العرب في أحكام وقوانينَ يُقاس عليها في توليد الكلمات والتراكيب العربيّة الصحيحة من غير سماع للشواهد، وهذا يعني أنَّ أول أشكال القياس هو القياس على القواعد، وهذا الشكل هو عِماد النحو التعليميّ، ففيه تُشرَحُ القواعد ليُقاس عليها مع الاستعانة بالأمثلة التوضيحيّة.

لكنَّ أهمية القياس في العربيّة ليست في هذا الشكل، بل في قيام القياس بملء الفراغات السماعيّة، وإحاطة النحو والصرف بالتفسيرات الكليّة والجزئيّة، وإبقاء الباب مفتوحا أمام الحجاج المناسب لطبيعة النحو والصرف.

ملء الفراغات

بما أنَّ النحاة واللغويين كافة لم يسمعوا اللغة العربيّة كاملةَ الألفاظ والتصريفات والتراكيب؛ فقد كان من الطبيعيّ وجود فراغات في سلسلة بعض المسموعات، ففي باب صفة العدد من واحد إلى عشرة الممنوعة من الصرف على وزْنَي (مَفْعَل، وفُعال)، قال الرضي الأستراباذيّ: «وأمّا (ثُلاث ومَثْلَث) فقد قام دليلٌ على أنَّهما معدولان عن «ثلاثة

ثلاثة»، وذلك أنَّا وجدنا (ثُلاث) و(ثلاثة ثلاثة) بمعنى واحد، وفائدتهما تقسيم أمر ذي أجزاء على هذا العدد المعيّن، ولفظ المقسوم عليه في غير لفظ العدد مكرّر على الاطّراد في كلام العرب، نحو: قرأتُ الكتابَ جزءا جزءا، وجاءني القوم رجلا رجلا، وأبصرتُ العراق بلدا بلدا، فكان القياسُ في باب العدد أيضا التكرير، عملا بالاستقراء، وإلحاقا للفرد المتنازع فيه بالأعمّ الأغلب، فلما وُجد (ثُلاث) غير مكرّر لفظا، حُكِمَ بأنَّ أصله لفظ مكرّر، ولم يأتِ لفظ مكرّر بمعنى (ثُلاث) إلا (ثلاثة ثلاثة) فقيل: إنّه أصله، وقد جاء (فُعال، ومَفْعَل) في باب العدد من واحد إلى أربعة اتفاقا، وجاء (فُعال) من عشرة، ... والمبرِّد والكوفيّون يقيسون عليها إلى التسعة، نحو: خُماس، ومخمس، وسُداس ومَسدَس، والسماع مفقود»[63].

فثمة سماع مفقود في صيغة استعمال العدد على وزنه الأصلي ـ واحد، اثنان، ثلاثة، أربعة، ... إلى عشرة ـ مكرّرا، باستثناء العدد ثلاثة، ناب عنه ما يسمَّى بصفة العدد، فصفة العدد تعادل تكرار لفظ العددِ مرتين، وصِفة العدد نفسها لم يتحقّق السماع فيها إلا في الأربعة الأُوَل والعدد عشرة، وهذا يعني وجود فراغات في سلسلة استقراء هذه الظاهرة عوَّضَ عنها القياس عند المبرِّد والكوفيّين، وقد صار رأيهما هو الراجح «لوضوح طريق القياس فيه»[64].

فإذا كانت ثمة متوالية قياسيّة نقصَ منها عنصر أو أكثر؛ نستطيع أن نحدّد المحذوف، وعلى هذا طرد النحاة أحكامهم وعمّموها بالحتم، لتصبح قياسا؛ لهذا يغدو الحجاج برفض ملء الفراغات اللغويّة تمسكا بوهم كمال مادة الاحتجاج، فثمة فرق بين الكمال والكفاية، إذ كفاية مادة الاحتجاج هي المطلب الأساس للتقعيد، وهي في حالة العربيّة كافية جدا.

حريّة التفسير

يشيع في النحو العربيّ قياس الشبه والعلة، كقياس نصب التمييز على نصب الحال بعلة الفضلة والتنكير، وهو قياس شكليّ يؤكّد أمرين:

الأول: وجود وجه شبه يسمَّى علّة القياس.

والثاني: وجود وجه مخالفة أو أكثر يحفظ للمقيس والمقيس عليه استقلالهما، كلّ على حدة، فمعنى قياس الحال على التمييز وجود وجه شبه وعلة جامعة، وفي الوقت نفسه وجود وجه مفارقة ومخالفة؛ لهذا يتحدّث بعضُ النحاة عن ظاهرة الفروق بين الأبواب المتشابهة، كما فعل السيوطيّ في كتابه الأشباه والنظائر عندما خصّص فنّا كاملا باسم: «فنّ الجمع والفرق»، تحدّث فيه عن وجوه الافتراق والاتفاق بين بعض الظواهر والحدود والقضايا والأبواب[65]، لكي يحفظوا لكلِّ باب حدوده المميزة له، والحافظة لوظيفته في التعبير، لكي لا تتخرم الأبواب، فتضيع المعاني.

وهذا القياس تفسيريّ تعليليّ يقع فيه الاختلاف، فيكثر فيه الحجاج؛ إذ هو من قبيل الاجتهاد في تفسير تناسق ظواهر العربيّة وأبوابها التصريفيّة والنحويّة، لكنَّ أهمّ قضية فيه هي الحجاج حول الأحكام النحويّة نفسها؛ إذ تبيّن النحاة كالخليل بن أحمد الفراهيديّ ومن جاء بعده من النحاة اعتماد العربيّة على نظام دلاليّ مطّرد للعلامات في أواخر الكلمات المعربة من الأسماء والأفعال المضارعة، أتاح لهم بناء منظومة من العلاقات التسبُّبيّة بين الألفاظ، سمّوها «نظريّة العامل» تفسِّر اطّراد وجود علامات إعرابيّة مرتبطة بعلاقة ظهور واختفاء مع عناصر لغويّة أخرى في الكلام العربيّ، فانقسمت وحدة الكلام إلى ثنائيّة العامل والمعمول، أو إلى ثلاثيّة العامل والمعمول والمهمل، وهذا الانقسام ضروريّ لترسيخ فكرة الاقتران بين العناصر اللغويّة، ففي الجمل:

- نجحَ الطالبُ.
- رأيتُ الطالبَ.
- مررتُ بالطالب.

تغيّرت العلامة اللغويّة على آخر كلمة «الطالب»، وهذا التغيّر تغيّر مطّرد ليسَ خاصّا بهذه الكلمة، فينبغي تفسيره، فوجد النحاة في إسناد سبب الرفع في الجملة الأولى إلى الفعل «نجح» تعليلا يفسِّرُ هذا الاطراد؛ إذ يرتبطُ كلّ فاعل بفعل قبله، أو ما يشبه الفعل من المصادر المشتقات القابلة للاستبدال بالفعل، كما أسندوا إلىً الفعل المتعدي النصبَ في الجملة الثانية، وأسندوا إلى حرف الجرِّ الجرَّ في الجملة الثالثة، فصارت نظريّة العامل منطلق تفسير ظاهرة الإعراب، وارتبطت بها مقولات التأويل الموقعيّ للجمل وبعض المبنيّات حتى استقام للنحاة تشكيل النحو وَفْق نظريّة العامل، كما في كتاب العوامل المائة للجرجانيّ.

لكنَّ الأمر الذي لم يستقم للنحاة جميعهم، هو: كيف نحدّد العامل؟[66]، فثار حجاج طويل حول تحديد العوامل، وهو حجاجٌ مفيدٌ في الاستدلال على إدراك العلاقات الاقترانيّة بين عناصر الكلام، لكنَّه غير مفيد على الدوام في التعليم.

لكن، لم يدُرّ حجاج حول مبدأ الأخذ بنظريّة العامل إلا عند ابن مضاء القرطبيّ، فقبل أفول القرن السادس الهجريّ ردَّ ابن مضاء على النحاة بعضَ تأسيساتهم التفسيريّة في النحو، فدعا إلى إلغاء نظريّة العامل والعلل الثواني والثوالث، وهاجم القياس والتقدير بناءً على فقهه الظاهريّ، وهذا يعني أنَّه اتخذ من الفقه معيارا في تقويم الفكر النحويّ، وهذا الاتخاذ خطأ منهجيّ، إذ لا يجوز للعلوم أن يحكم بعضها على بعض، لكن من المفيد جدا أن يستفيد بعضُها من بعض؛ لهذا بسطَ الشاطبيّ القول في نظريّة العامل في أثناء شرحه المبسوط على الألفيّة قائلا: «وإنَّما بسطتُ

القـول في العـامل لأنَّ ابن مـضـاء، ممـن يُنسَب إلى النـحو، قـد شنَّعَ على النحـويّين في هذا المعنى أخذا بظاهر اللفظ من غـيـر تحقـيق مُـرادهم، فنسـبَهم إلى التـقـوّل على العـرب، وإلى الكذب في نسـبـة العـمل إلى الألفـاظ، بل نسـبَـهم إلى مـذهب الاعـتـزال والخروج عن السُّنَّة، وظلمَهم - عفا الله عنه - إذ لم يعـرف مـا قصدوه»[67]، فـالحـجـاج العلميّ السليم لا يكون إلا بعد إدراك مرامي الكلام ومقاصده.

ديمومة الحجاج

ليسَ للقياس حدودٌ زمنيّة أو مكانيّة يقف عندها، لهذا يمكنُ الشروع دائما في اعتساف مسالك جديدة فيه مادامت لا تفارق طبيعة النحو العربيّ، ولا تلغي مستنداته في السماع، فباب القياس مفتوح في العلة، والتفسير، والاجتهاد بتقعيد الظواهر الجديدة في العربيّة، والإفادة من المنجزات العلميّة القديمة والحديثة بالتفاعل العلميّ السليم معها، وإعادة تبويب النحـو العربيّ، والانتقاء والاختيار من الأحكام والقواعد وَفْق الهدف التعليميّ، والتقسيم إلى مستويات تعليميّة، والتزوّد بأمثلة حديثة الدلالة، وتحويل النحو من شكل تعليمي إلى آخر بالحوسبة مثلا، وما إلى ذلك من الأبواب المفتوحة التي يدعو إليها العقلُ المنفتح في القياس، لهذا ينبغي تجاوز الحجاج حول الأصالة والمعاصرة والحداثة في النحو إلى الحجاج حول المفيد في تعليم النحو للطلبة والمتخصّصين، وكيفية إعداد الباحثين في النحـو والصـرف مع تحويل الحـجـاج دائمـا إلى تاريخ ممتـد ملتصق بالنحـو العربيّ غيـر التعليميّ، فالحجاج النحويّ المتعدّد حول العامل في النعت مثلا لا يصحّ منه سوى رأي واحد، فلا يُعقل لعدة آراء في العامل أن تكون صحيحة لمعمول واحد، لكنَّ تحديد الصحيحِ أو الراجح أمر اجتهاديّ، يجعل من سائر الآراء وجهات نظر، يمكنُ أن يصحّ منها شيء مع الزمن، أو اختلاف وجهة النظر، كما يمكن أن ينضاف إليها رأي جديد، فتتعايش العلل ويستمرّ الحجاج؛ فالقياس غير التعليمي ليس هو النحو التعليميّ الضروريّ لحفظ اللسان؛ لهذا يمكن احتواء كلّ علةٍ وكل قياس، قال ابن جني: «فكلُّ من فُرِقَ له عن علّةٍ صحيحةٍ وطريق نَهجةٍ كانَ خليلَ نفسِه، وأبا عمرو فكره»[68]. ولهذا لا ينبغي الوقوف في وجه الآراء الحديثة في النحو، تعليلات كانت أو تفسيرات أو تعديلات مستندةً للسماع والقياس، بل تنبغي محاورتها بعد استيعابها كلّ الاستيعاب.

المحور الثاني: مسالك الحجاج

يُقصد بمسالك الحجاج أساليب تنقيح وجه الاستدلال في القواعد النحويّة ومستنداتها من السماع والقياس، فهي مسالك للجدَل العلميّ السليم في النحو والصرف، وأهمّ هذه المسالك:

1 - تنقيح موجب السماع

بما أنَّ هدف النحاة هو استنباط قواعد دقيقة جدا لا يتسرّب إلى صحتها الشكُّ؛ كانَ التوثّق من سلامة مستندات السماع هو الغاية الأولى المقدّمة على استنباط القواعد نفسها؛ لهذا استبعدَ النحاةُ كلّ شاهد لحقه الشكّ في روايته، أو معرفة قائله، أو افتعاله، وهذا الاستبعاد يعني عدم جواز بناء القاعدة النحويّة عليه إلا إن كانت ثمة شواهد أخرى لا شكّ فيها، فتصبح الشواهدُ المشكوك فيها لواحقَ توضيحيّة في تأكيد صحة القاعدة النحويّة لا تأسيسها، ويُترك أمرُ متابعة التوثّق في الشواهد المشكوك فيها، فمجرّد الشك يعدُّ كافيا لإضعاف الاستدلال، وإسكات الخصم في الحجاج؛ إذ تُبنى القواعد على ما لا شكَّ في مستنده السماعيّ.

وقد مارَسَ معظم النحاة في القرون الأربعة الأولى هذا العمل التدقيقيّ، مثل سيبويه، والأخفش الأوسط، والمبرِّد، والفرّاء، والزّجّاج، وابن جني، وغيرهم حتى أنّنا لا نقع في النحو العربيّ على قواعد مبنية على شاهدٍ مشكوك فيه؛ ولهذا برزت في النحو العربيّ تقنيةُ التوَثُّق، فما أنْ ظهر كتاب سيبويه حتى قام الجرميّ البصريّ في النظر في شواهده الشعريّة، فنسبها إلى قائليها باستثناء خمسين بيتا عجز عن تحديد قائلها[69]، وهذا الشواهد هي التي ألّفَ فيها كتابه «تفسير أبيات سيبويه»[70]، لكنَّ هذا العجز لم يكن سببا في الشكّ في شواهد سيبويه؛ إذ تعميم توثيق نسبة ما يقرب من ألف شاهدٍ يرفع عن شواهد سيبويه أيّ شكّ فيها، ولاسيّما أنَّ اللاحقين، مثل المبرِّد البصريّ، تابعوا التوثّق بتنقيح شواهد سيبويه[71]حتى نشأ فنّ شرح الشواهد، ككتب شرح شواهد سيبويه لابن أبي سعيد السيرافيّ البصريّ، وابن النحاس، وغيرهما، وهو فنّ توثيق الشاهد وتحديد قائله ومعناه ووجه الاستشهاد به، وتواصل هذا الفنّ كما في شرح شواهد الكافية، والمغني.

وأكملَتْ ظاهرةُ الخلاف النحويّ تنقيح السماع، كما في الاستدلال بتغيير الرواية، أو عدم معرفة القائل[72]، وهذا يعني أنَّ تنقيح السماع تقنيةٌ استدلاليّة أخَذَ النحاةُ على اختلاف منابتهم ومشاربهم أنفُسَهم بها، فلم تبقَ في النحو العربيّ رواسبَ تأسيسيّة يشكّ فيها من حيث السماع لتَنَزُّل كلّ ما وقع فيه الخلاف إلى درجة الشاهد الظنّي الذي لا تقام عليه وحدَه القواعد.

وبسبب تأكّد ثقة النحاة فيما يروون من شواهد مالَ بعضُهم إلى عدم تحديد قائل الشاهد، كما استفاد بعضُهم من حجيّة ردّ الرواية، أو عدم معرفة القائل في إسكات الخصم، فصار الاحتجاج به علّة للردّ، ففي تتبُّع رواية الشاهد الشعريّ وتحديد قائله في كتاب الإنصاف لأبي البركات الأنباريّ، توصَّل أحدُ الباحثين إلى أنَّ البصريّين اتخذوا تقنية تغيّر الرواية تسويغًا لتثبيت الحُكم النحويّ لا الوصول إليه، وكل الشواهد التي ردّها البصريون بجهل القائل أمكنَ تحديد قائلها أو توثيق إسنادها[73].

أمّا الافتعال أو اصطناع الشاهد، فأمرٌ لم يقدم عليه النحاة وهم يعلمون، لكنَّهم عند تنقيح المسموع ثلبوا هذا النوع من الشواهد، وهو نادرٌ جدا في النحو العربيّ، قال سيبويه في الاستدلال على عمل صيغة المبالغة عمَل الفعل: «وممّا جاء على «فَعِلَ» قوله:

حَذِرٌ أموراً لا تُخافُ وآمنٌ ما ليسَ مُنجيَه من الأقدارِ»[74].

فرَدَّ المبرِّدُ البصريّ البيتَ بقوله: «وهذا بيتٌ موضوع محدَث»[75]، لكنَّه عضد رأي سيبويه في جواز عمل صيغة المبالغة عمل الفعل بالقياس على سائر شواهد الأوزان طردًا للقياس، فلا موجب لشاهدٍ على كلِّ وزن[76]. وقال أبو سعيد السيرافيّ في شرحه كتابَ سيبويه: «قال النحويّون: هذا بيتٌ لا يصحُّ عن العرب، ورووا عن أبي عثمان المازنيّ عن الأخفش عن اللاحقيّ أنَّه قال: سألني سيبويه عن شاهد في تعدّي (حَذِر) - يقصد وزن (فَعِل) - فعملتُ له هذا البيت»[77]، فإن صحّت الرواية، فسيبويه لم يسأل اللاحقيّ إلا وهو واثق به، لكنَّ أتباعه ردّوا البيت لإقرار اللاحقيّ نفسه بوضع البيت، ومع هذا فقد استشهد النحويّون على عمل وزن «فَعِل» عمل فعله بعدة شواهد غير مدخول عليها[78].

وثمة مَزلق منهجيّ يقعُ فيه بعضُ المحدَثين من محقّقي كتب النحو، عندما يعجزون عن توثيق شاهد ما من المصادر المعروفة، فيشيرون إلى أنَّه مجهولُ القائل، أو مغيَّر الرواية، أو غير وارد في ديوان الشاعر، أو المصادر المعروفة، كأنَّهم يقدّمون مَطعنا للمُحاجِجين عن سوء نية أو جهل في النحو العربيّ، وهي عثرة منهجيّة لأنَّ الممارسة التاريخيّة للنحو العربيّ هي السند الأكثر قوةً على وثاقة شواهد النحو لا التوثيق من المصادر التي وصل بعضُها إلينا كاملا، أو مرويّا من طرفٍ واحدٍ لا أكثر، أو استغلق على المحقّق طريق توثيق الشاهد، لعدم الإحاطة بالمصادر المعرفيّة الكافية.

2 - تنقيح موجب القياس

لم يحتجْ قياسُ الطرد في الأحكام الإعرابيّة إلى تنقيح؛ لأنَّه يقوم على الكثرة المطلقة، كرفع الفاعل، وجرّ المضاف إليه، ونصب التمييز، كما يحتمي بحجة وقائيّة تتمثّل في عدم جواز القياس على الشاذ المخالف في الحُكم الإعرابيّ لئلا تنخرم القوانين، فلا عبرة بمجيء المفعول به مرفوعا في قول أحد العرب: «خرَقَ الثوبُ المسمارَ»، فهذا الانزياح لا قيمة له في التقنين النحويّ؛ لأنَّ الأخذ به يؤذنُ بهلاك الصناعة، أي: موت النحو، ليسَ في العربيّة وحدَها، بل في أيِّ لغة طبيعيّة، فجواز القياس على المتضادّ حُكما يؤذنُ بانقسام اللغة وفوات النحو الموحِّد.

وفي استعمال قياس الطرد في معرفة أنواع الكلمات، تصبح الخصائص[79] التصنيفيّة موجبات لتنقيح صحة القياس، كما في الاستدلال على فعليّة «نِعْمَ، وبِئْسَ[80]، ولَيْسَ»[81] بجواز قَبول علامات الفعل الماضي الإلصاقيّة، وهذا نقل للحجاج من مستوى الحجاج في

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

التصنيف إلى مستوى الحجاج في علامات التصنيف، لتحويل المسألة إلى قياس طرْد معتمد على الكثرة في الاستعمال، فمجيء «نِعْمَ» في شاهد أو شاهدين مسبوقة بحرف الجرّ مدفوعٌ بمجيئها في شواهد كثيرة متحلية بتاء التأنيث المفتوحة التي هي علامة الاستدلال على فعليّة الفعل الماضي، فيُعمَلُ بالأكثر، ويُؤوَّل الأقلّ.

أمّا قياسُ العلّة فهو قياس تفسيريّ تصوّريّ في نظريّة الأصل والفرع، فقد يُجعل الأصل فرعا، والفرعُ أصلا مادامت العلة التفسيريّة التصوّريّة تجمعُ بينهما، كما في قياس الفاعل على المبتدأ بعلة الإسناد، وهي العلة نفسها في قياس المبتدأ على الفاعل؛ لكنَّ الفرق بين القياسين فرْقٌ في تصوّر منطلق التنظير للجملة في العربيّة: هل هو الجملة الاسميّة فيكون المبتدأ هو الأصل، أم الجملة الفعليّة، فيكون الفاعل هو الأصل، وقد يبدو هذا الحجاج غير مفيد للوهلة الأولى، لكنَّه مفيد جدا عند ترتيب أبواب النحو العربيّ، فمن يجعل الجملة الاسميّة هي الأصل بأصالة المبتدأ في الإسناد يقدّم الجملة الاسميّة وأبوابها على الجملة الفعليّة وأبوابها، كما في الألفيّة، ومن يجعل الجملة الفعليّة هي الأصل بأصالة الفاعل يقدِّمُ الجملة الفعليّة وأبوابها على الجملة الاسميّة وأبوابها، ومن لا يرى أهمية لهذا التنقيح التطبيقيّ لقياس العلة في الإسناد، يمكنه أن يرتّب أبواب النحو العربيّ على أصناف الكلمة بإضافة المشترك، كما فعل الزمخشريّ في المفصّل في صنعة الإعراب.

وبهذا القياس يمكنُ انتقاد منهجيّة بعضِ كتب النحو في التبويب، أو الاستدلال على الأحكام، ففي الاستدلال على أصل التنكير في الحال قد يجعل تنكير التمييز أصلا، كما قد يُجعل تنكير الخبر أصلا، والفارق بين القياسين يظهر في التبويب، فمن يقيس الحال على التمييز بعلة التنكير، ينبغي أن يقدّم الحال على التمييز، ومن يقيس الحال على الخبر ينبغي له أن يقدِّم الخبر على الحال؛ لهذا تؤدي سلسلة قياس العلة إلى هرَم نحويّ، فالحال يُقاس عند الجمهور على الخبر لأنّه وصف، فالخبر بابه قبل باب الحال، والحال تُقاس على المفعول به لأنَّه فضلة منصوب، فالمفعول به قبل الحال، والحال تُقاسُ على الظرف لأنه هيئة متنقلة، فالظرف قبلها، لكنَّ التمييز يُقاس على الحال، لأنَّه نكرة مثلها فهو بعدها. ونجد داخل هذه المتوالية أنَّ الظرف يُقاس على المفعول به لأنَّه من متعلقات الفعل أو الزمن، فيكون بعده، وهكذا يؤدي هذا القياس إلى الترابط المنهجيّ السليم بين أبواب النحو العربيّ، وكثرة الحجاج حوله دالّة على أهميته، لا على أنَّه ترفٌ علميّ وجدَل محض.

3 - تنقيح العلة

تنقيح العلّة وتدقيقها أوسع من تنقيح علة القياس السابقة وحدَها؛ لأنَّها في هذه الحالة تكون الوجه الاستدلاليّ لكلٍّ ما في المنظومة النحويّة، وثمة احتراس منهجيّ ضروريّ مؤدّاه أنَّ العلة غير التعليل، فالعلة هي الحجة والدليل والاستدلال، لكنَّ التعليل هو الطريقة المعَلَّل

بها، أو ما يُعرف عند الأصوليين بمسالك العلة[82]، لكنَّه في النحو أوسع منه في علم أصول الفقه لامتزاجه بالمنطق، ولطبيعته الشكليّة العقليّة، ولعدم تأثّر الأحكام برَدّه ونقضه، كتعليل أصالة المبتدأ والفاعل بمسلك إلغاء الفارق[83] لتوحيد علة الإسناد بينهما[84].

أما العلة نفسها إن لم تكن علة تصويب الأحكام النحويّة؛ فليست إلا ضرْبا من الاجتهاد العقليّ في إقناع خصم حقيقيّ أو متخيّل، معاصر أو سابق أو لاحق بحكمة ما وراء اللغة وأحكامها[85]؛ لهذا لا يوجد تحديد عدديّ لعدد العِلل التي يمكُنُ الاحتجاج بها لمعلول واحد، وتصنيف الزجّاجيّ لها، وجهه أن يحمل على المستويات لا على العدد، فعلل الأحكام هي العلل التعليميّة، وعلل القياس هي القياسيّة، وما سواها فَعِلَلٌ جدَليّة تبحث فيما وراء اللغة، كالبحث في النفس البشريّة والكون الواسع لثبوت التناسق.

فالجملة الملحونة:

مررتُ بخالدٌ (هكذا بتنوين الضم).

جملة لاحنة؛ للعلل الآتية:

أ - كلمة «خالد» مسبوقة بحرف جرّ.

ب - كلمة «خالد» منتهية بتنوين الضم، وهو دليل رفع لا جرّ.

جـ - كلمة «خالد» اسم صحيح الآخر، فيجب ظهور علامة الجرّ عليها.

فهذه العِلل الثلاث لا تمثّل سوى مستوى العِلل التعليميّة.

وتنقيح العلة حجاج في القبول والردّ والتوقّف يمارسه علماء النحو والباحثون فيه من غير إغلاق الباب أمام أيّ علة جديدة؛ لأنَّ في تنقيحها إغناء للمُعلَّل بها من وجه جديد من غير الحاجة إلى قسمة العِلل إلى صواب وخطأ؛ فهي ضمن دائرة المحتمَل عند القائل بها.

4 - تنقيح العمل

محصول القول في تنقيح العمَل يظهر في الخلاف العام بين النحويّين في تحديد العامل في المعمول المتفق على أنَّه معمول، ففي تحديد أوَّليّ للعامل في كتاب مشهور، وهو كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف؛ تبيَّنَ أنَّ العاملَ واحدٌ مما يأتي:

أ - العامل اللفظيّ للفظ، كعمل الفعل النصبَ في المفعول به[86].

ب - العامل المعنويّ المجرّد غير الظاهر، كعمل الابتداءِ الرفعَ في المبتدأ[87].

جـ - العامل بالتبادل كاشتراك المبتدأ في رفع الخبر، والخبر في رفع المبتدأ باسم الترافع عند الكوفيّين[88].

د - العامل بالاشتراك من غير تبادل كاشتراك الابتداء المجرّد والمبتدأ في رفع الخبر عند قوم من النحاة[89]، واشتراك الفعل والفاعل في نصب المفعول به عند الكوفيّين[90].

هـ ـ العامل بمعنى الموقع، كذهاب خلف الأحمر من الكوفيّين إلى أنَّ العامل في المفعول به معنى المفعوليّة، والعامل في الفاعل معنى الفاعليّة[91].

و ـ العامل بالتوسّط والاستعانة كالقول بأنَّ المستثنى منصوب بالفعل بتوسّط إلا[92].

وهذه العوامل تحتاج إلى تنقيح القول فيها؛ إذ الشائع أنَّ العامل لفظيّ ومعنوي، ولا يتسلّط عاملان على معمول واحد، لهذا كانَ من البَدَهي أن يستمرَّ الحجاجُ بين النحويّين قديما وحديثا في تحديد العامل، ليسَ إلا لأنَّ العامل نفسه لم يتفق النحاة على قانون موحّد يهدي إلى تحديده تحديدا علميّا، لا يصلح الخلاف فيه.

5 - تنقيح دلالة الإجماع

الإجماع في النحو ليسَ ركنا، بل تقنية من تقنيات الحجاج؛ ذلك أنَّه لم يكن منطلقا في تأسيس النحو العربيّ، إنّما صار كالعلة في أعمال نحاة العربيّة، ولا يُعرَّفُ إلا بعد التقسيم وفق حقيقة استعماله في النحو العربيّ؛ لهذا نتجاوز التعريف الإقليميّ الذي يحصر الإجماع في نحاة البلدين: البصرة والكوفة[93] إلى قسمة الإجماع إلى ثلاثة أقسام، لكلِّ واحد منها حكمُه في الحجاج:

أ ـ **إجماع وصف**، وهو الإجماع على وصف ما وصل إلينا من المسموعات والمرويّات قبل تحليلها نحويّا أو صرفيّا أو دلاليّا أو صوتيّا، فهو من قبيل الإجماع على أنَّ الشمسَ شمسٌ، والقمرَ قمرٌ قبل الخوض في أيِّ بحثٍ معرفيّ أو علميّ في أيٍّ منهما، وهذا يجعل جميع المسموعات غير المختلف في روايتها مسموعات حاملة لصفة الإجماع في الوصف، الأمر الذي يعني عدم جواز الحجاج حول الوصف، فلا يجوزُ أن يُحاججَ أيُّ مُحاجِجٍ في وجود حركات الضبط أو البناء أو الإعراب على كلِّ حرف من حروف قول زهير بنً أبي سلمى:

أَمِنْ أُمِّ أَوْفَى دِمْنَةٌ لَمْ تَكَلَّمِ   بِحَوْمانَةِ الدَّرَّاجِ فَالْمُتَثَلَّمِ

وهذا القسم من الإجماع حجة نصّ مطلقة.

ب ـ **إجماع تقنين**، وهو الإجماع على الحُكم الإعرابيّ بين الإعرابِ والبناء، أو القانون النحويّ، وهذا النوع من الإجماع ليسَ مُلزِما بدليل أنَّ نحاةَ الكوفة يذهبون إلى أنَّ فعل الأمر مجزومٌ معرَب، وليسَ مبنيّا كما يرى جمهور النحويّين، كما يذهبون إلى أنَّ المنادى العلم مرفوع لا مبنيّ خلافا للجمهور[94]، وعدم الإلزام في هذا الإجماع هو الذي يبقي الباب مفتوحا أمام أيِّ تقنين جديد للعربيّة لا يمسّ الوصف الثابت، لكنَّ نجاح التجربة النحويّة لأكثر من ألف عام يجعل من الصعوبة، غاية الصعوبة، مُجاوَزة التقنينات الموروثة إلا بتعديلات طفيفة، يمكن أن تكون من باب التيسير الصادق، كمحاولة تمام حسّان في الخلاصة النحويّة[95]، فهي تقوم على تقسيم جديد للكلم يقوم على فروق في المعنى

والمبنى في النحو، والصيغة والميزان في الصرف[96]، والحجاج الدائر حول قبولها ورفضها وتعديلها لا يجوز أن يقوم على الاستدلال بخرق الإجماع، إذ لم تغيّر محاولته وصْفا مجمَعا عليه.

وقد شاع الاستدلال بإجماع التقنين عند المتأخّرين بسبب التأثر بسيطرة الناحية النقليّة على الجو العلميّ عند العرب والمسلمين في العصور المتأخرة؛ لهذا عندما أراد الشاطبيّ أن يردَّ اقتراح ابن صابر إضافة «الخالفة» إلى أقسام الكلم الثلاثة، قال: «وذلك قول غير صحيح لقيام الإجماع قبله على خلاف قوله؛ إذ هو فيما أحسب متأخر جدا عن أهل الاجتهاد المعتبرين من النحويّين»[97]، فيكون قد جعل إجماع الوصف، وإجماع التقنين في سلّة واحدة؛ ليمنع أيَّ خوضٍ في احتمال تعديل أيِّ قانون في النحو العربيّ، وقد قيل: ليسَ أضرّ على العلم من مقولة ليسَ في الإمكان أبدع مما كان.

جـ - **إجماع تعليل وتفسير وتأويل**، وهو غير مُلزم على الإطلاق عند جمهور النحاة، فالباب فيه مفتوح أمام كلّ مجتهد في التعليل، شرط عدم مخالفة أصول النحو العربيّ ونظرياته، لكنَّ بعضَ النحاة المتأخِّرين يقولون ما لا يطبّقون، فالشاطبي رحمه الله يقول: «يجوزُ إحداث تأويل غير ما أجمع النحاةُ عليه، ولا يعدُّ خرقا للإجماع»[98]، ومع هذا يبقى مشدودا إلى الناحية النقليّة في التأويل والتعليل.

وهذا القسم علّةُ الإجماع فيه غير مُتحقّقة لعدم الحاجة إليها ابتداءً، ولأنَّها تحوّل النحو العربيّ في الجانب التعليليّ التفسيريّ إلى ظاهرة زمنيّة محدّدة بزمان ومكان وأشخاص، وهذا حَجْرٌ في التعليل والتفسير لا يرضاه النحاة الذين اعتادوا البحث في العلل لمدِّ النحو العربيّ بالعلل المناسبة لكلّ عصر وَفْق ما يحدث من تطورات، كتعليل بعض أحكام النحو في ضَوء المنجزات الصوتيّة الحديثة في تحديد الصوائت الطويلة مثلا، التي يعدّها جمهور النحاة حروفا، وهي في ضوء المنجزات الصوتيّة الحديثة لا تحمل سوى مواصفات الحركات الطويلة، فليست بحروف.

المحور الثالث: مدونة النحو العربيّ

يقصد بالحِجاج حولَ مدونة النحو العربيّ الحِجاجُ الذي دار حول نصوص الكتب النحويّة نفسها، سواء أكانت كُتبًا كبيرة تعرّضَ لها النحويّون بالشرح ككتاب سيبويه، أم متونًا نحويّة تعليميّة كالجمل للزجّاجيّ، والإيضاح لأبي عليّ الفارسيّ، واللُمَع لابن جني، والمفصّل للزمخشريّ، والكافية لابن الحاجب، ومقرّب ابن عصفور، وألفية ابن مالك، وغيرها من المتون والمقدّمات المنثورة والمنظومة.

وشرح هذه الكتب والمتون، أو التعليق عليها، أو التنكيت على بعضِ ما فيها إنّما يصدرُ عن إدراك الشارح لأهمية هذه الأعمال، وأثرها البالغ في استمرار تعليم النحو، وفهمه على الوجه الذي أراده المؤلف الأوّل، كما قد يكون استجابة لأثر الزمن في استغلاق النصوص

التي طال عهدها على الشُّداة الذين كبُرَ البونُ بينهم وبين العربيّة الصافية، ومن أبرز أشكال الحجاج حول مدونة النحو العربيّ:

1 - الاستدراك

في شرْح ابن النحّاس على مقرّب ابن عصفور، قال عند شرح حالات جواز الابتداء بالنكرة: «الأماكنُ التي يجوزُ فيها الابتداء بالنكرة تنيف على الثلاثين، وإن لم أرَ أحدًا من النحاة بلغ بها زائدًا على أربعة وعشرين فيما علمته، فنبدأ من ذلك بالأماكن التي ذكرها المصنّف رحمه الله، ثم نسرد البقية»[99]، فشرح الحالات السبع عشرة التي ذكرها ابن عصفور، وقال: «هنا انتهى ما ذكره المصنّف رحمه الله»[100]، وزاد عليها حتى وصل بها إلى اثنتين وثلاثين حالة[101]؛ فيكون قد استدرك ما يقرب من ضِعف الحالات التي ذكرها ابنُ عصفور، وهذا الاستدراك دليل رفض ابن النحاس حُجّةَ ابن عصفور في الاكتفاء بما انتقى ممّا أورده في المقرّب، وليستْ دليلاً على جهل ابن عصفور بالحالات الأخرى. وحجة ابن عصفور وغيره من مؤلفي الكتب التعليميّة أنَّ الهدف التعليمي هو الذي لا يسوّغ سرْد الحالات كلّها، لكنَّ حجة بعضِ الشارحين عادة تذهب إلى عدّ الاختيار نقصا، وهذا ما خرج بالشروح عن الغاية التعليميّة.

وفي شرح الرّضيّ الأستراباذيّ لمبحث الاستثناء في الكافية أفردَ عنوانا دالا على الاستدراك على ابن الحاجب، فقال: «تكملة في ذكر أمور أهملَها المصنِّف»[102].

وفي شرْح البعليّ لجُمل عبدالقاهر الجرجانيّ تجلّت ظاهرة الاستدراك في غير ما موضع من كتابه، فاستدرك على عبدالقاهر الجرجانيّ بابَ اسم التفضيل بعد باب التعجّب[103]، كما استدرك فصْلا عقده لباب الندبة بعد باب الاستغاثة، فقال: «ممّا جرتْ عادة النحويّين أن يذكروه عقيب باب الاستغاثة بابُ الندبة، ولم يتعرّض لذلك الجرجانيّ رحمه الله»[104]، وفي آخر الشرح استدرك جملة من الأبواب، فقال: «وقد بقيت أبواب لم يذكرها الجرجانيّ، تدعو الحاجة إليها، فنذكر منها ستة أبواب ليكون الكتاب كافيا، ...»[105].

ولعلَّ الأصل في الشرح هو عدمُ الاستدراك على المؤلف الأول بتكثير الحالات والأحكام والمسائل؛ لأنَّ هذا الأمر مخرِج للكتاب عن الغاية الأولى التي قصد إليها المؤلّف الأول، ولاسيّما في المتون التعليميّة التي يؤدي شرحها بالاستدراك إلى تحويلها إلى موسوعات نحويّة لا تصلح للمبتدئين في تعلّم العربيّة، كشرح ابن يعيش على مفصّل الزمخشريّ.

لهذا كان أكثر الكتب نجاحا في شرح المتون أقلّها استدراكا على المؤلّف الأول؛ إذ الهدف هو الشرح والتوضيح، لا المشاغبة على المؤلف الأول فيما انتقى واختار، لهذا فاق شرح المراديّ في توضيح المقاصد، وشرح ابن هشام في الأوضح، شروحًا أخرى للألفيّة كشرح ابن عقيل، والمقاصد الشافية للشاطبيّ؛ إذ وقفَ الأوّلان عند منطوق نصوص الألفيّة كما في باب الابتداء بالنكرة في الألفية، مثلا، من غير تزيّد في الاستدراك[106]، كابن عقيل والشاطبي[107].

وقـد صـار الاسـتـدراك على الماتن ـ صـاحب المتن ـ هدفـا أعلنه بعض الشُّـراح، فنصَّ الشَّلوبين في خطبـة شـرحه المقدّمة الجـزوليّة على أنَّ من أهدافه في الشـرح أن يسـتـدرك ما أسـقطه صـاحبُ المقـدمـة[108]، وافتـخـر ابنُ أبي الربيع في خطبـة كتـابه بأنَّه لـم يمرَّ على ناقص إلا كـمّلَه في شـرحـه جـمل الـزجّـاجيّ[109]، والغـريب اللافت الاسـتـدراك علـى الشـرح كحاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، فمن مقاصده منها التتميمُ[110].

2 - الاعتراض

الاعـتـراض استـدلال بالمخـالفـة على المصطلح، أو الحـدّ، أو الحُكم، أو التـرتيب، أو الدليل النقليّ، أو الـدليل العـقليّ، أو العـلة، أو مـا شـابه من أشـكال ظاهـرة الاعـتـراضـات في شـروح النحـاة، لكنَّ أخطرها هـو الاعـتـراض على الحـدود النـحـويّة، لأنَّ الحـدود النـحـويّة إطارات لظواهر النحو في أبوابه، تحدّد العلامات الفارقة في الهُويّة الشخصيّة لكلّ محدود بحدٍّ.

قـال ابن الحـاجب في بيـان حدّ الحـال: «الحـال: ما يبيِّن هيئـة الفـاعل أو المفعول به لفظا أو مـعنى»، فـاعـتـرضَ الرضـيّ الأسـتـراباذيّ عليـه في الشـرح، وقـال: «ليسَ في هذا الحـدّ تحقـيق معنى الحـال، وبيـان مـاهيّتـه، لأنَّه ربما يُتوهَّمُ أنّه مـوضـوع لبيـان هيئـة الفـاعل أو المفـعـول مطلقـا، لا فـي حـالة الفعل، فـيُظَنُّ فـي: (جـاءنـي زيدٌ راكبـا) أنَّ (راكـبـا) هيـئـة لهـذا الفـاعل مطلقـا لا فـي حـال المجيء، فـيكون غلطا، وتـخـرج عن هـذا الحـدّ الحـالُ التـي هـي جملة، ...، وتخرج أيضـا الحال عن المضاف إليه، إذا لم يكن المضاف عـاملا في الحال»[111]؛ لهـذا اختـصـر ابن جـمـاعـة الاعـتـراض على حدّ ابن الحـاجب للحـال بقـوله: «لو قـال (هيـئـة المذكور) كفى»[112]، أمّا الجامي فلم يعترض على حدّ ابن الحـاجب، وشـرحه قيدا قيدا[113].

وفي توجيه ابن الخبّاز للُمَع ابن جني اعترض على لفظة في حدّ ابن جني للمفعول معه عندما حدّه بقوله: «وهو كلّ مـا فعلتَ معه فعلا»، فاعترض ابن الخبّاز بقوله: «فيه نظر؛ لأنَّ (مـا) لغير ذوي العِلم، والمفعول معه قد يكون من ذوي العِلم كقولك: (قمتُ وعبدَالله)، فإن قلت: إنَّ (ما) بمعنى (مَن) لم يستقم أيضا؛ لأنَّ المفعول معه لا ينحصر في غير ذوي العلم، ولا في ذوي العلم، ...»[114].

وقد اعـتـرضَ البـعليّ على عبـدالقـاهر الجـرجـانيّ في حـدّ الاسم المقـصـور؛ لأنَّه لم يقـيّد الحدّ بقيد الإعراب ولزوم الألف[115].

وعـادة مـا تكون الاعـتـراضـاتُ على الحـدود ظِلا للثقـافـة المنطقـيّـة التي تشـتـرطُ في الحـدّ العلميّ صـفـتَي الجـمـع والمنع بالعـكس والطرد، وهـو أمـرٌ يتـجـاوزه بعض النحـاة فـي المتـون التعليميّة لتحقّق الغاية التعليميّة بمجرّد الإحصاء أو المِثال، وما إلى ذلك.

3 - تنقيح النصّ النحويّ

يجـدُ المتـتبِّع لنقـولات النـحـاة أنهم كـانوا على درجـة عـاليـة فـائقـة من الأمـانـة العلمـيّـة في النقل والإحـالة، مع مـا كـانوا عليـه من قلّة الكتب، والاضـطـرار إلـى الاعـتـمـاد على الذاكـرة،

وتعدّد أصحاب الألقاب المتشابهة كالأخفش، أو تردّد الرأي بين الشيخ وتلميذه؛ لهذا تأخرَّ تنقيحُ النصّ النحويّ بشكل لافت إلى العصر الحديث؛ إذ برزتْ منهجيّة توثيق الآراء والنصوص بسبب المنهجيّة العلميّة الحديثة في البحث مع الاستعانة بالمَيْكَنة الرقميّة الحديثة، فثار حجاج التوثيق، وهو لا يدلّ غالبًا على أكثر من السهو والخطأ غير المقصود، ربّما بسبب تعدّد نسخ الكتاب آنذاك، أو الخلط خاصة في الشروح؛ فقد يختلط المتن بالشرح؛ كما قد يكون النصّ مفتوحا على عدة تأويلات، لهذا يمكن الدعوة إلى توثيق آراء سيبويه مثلا في الكتب المتأخرة، فقد أوردَ الشاطبي خلافا في مسألة حذف مفعولَي «ظننتُ» معا، فقال: «وأمّا امتناع حذفهما معا، والاقتصار على الفعل والفاعل دونهما من غير دليل؛ فمسألة مختلف فيها، فذهبت طائفة إلى جواز ذلك، منهم: ابن السرّاج، والسيرافيّ. وذهبت طائفة أخرى إلى المنع من ذلك، منهم: ابن خروف وشيخه ابن طاهر، وهو الذي ارتضى الناظم هنا وفي التسهيل وغيره. وكلام سيبويه قد تعلّق به الفريقان معا»[116]، ونقْلُ الشاطبي لكلام السيرافيّ دقيق صحيح كما في الشرح، لكنَّ القصور في عدم تنقيحه هو نصّ كتاب سيبويه الذي تعلّق به الفريقان، فظاهر كلام سيبويه الجواز، ذلك أنَّه بعد أنَّ تحدث عن وجوه الإلغاء والتعليق في «ظنّ وأخواتها» تحدّث عن حالات الاقتصار، وعقّب بقوله: «وكلّ عربيّ جيّد»[117]، ونصّ السيرافي موافق لنصّ سيبويه[118]، لكنَّ المشكلة أنَّ بعضَ المتأخّرين كانوا ينقلون عن سيبويه من غير كتابه، بل من الكتب الموسوعيّة العامة في النحو، مثل: شرح التسهيل لابن مالك، والارتشاف لأبي حيّان، وغيرهما، كما قد يُحالُ على سيبويه، لكنَّ الرأي يكون لأستاذه وشيخه الخليل بن أحمد الفراهيديّ.

وثمة ملاحظة منهجيّة في تنقيح النصّ النحويّ، تتعلّق بظاهرة تعدّد آراء النحويّ الواحد، كالأخفش الأوسط، والمبرّد، وابن مالك، وابن هشام الأنصاريّ، وغيرهم، ولهذا ينبغي عند الحجاج في آرائهم مراعاة التطوّر التاريخيّ لأقوالهم، فليس بمنكور أن يرى العالِمُ رأيًا، ثم يُعرِضُ عنه إلى رأي آخر بسبب توسّع الاطلاع، أو التنبّه على وجه القصور، أو المفاتشة مع العلماء، وما إلى ذلك من طرائق الاغتناء بتراكم الخبرة المعرفيّة في النحو وأصوله ومسالك الحجاج فيه.

على أنَّ أهمّ ما يجمعُ النحاةَ، وهم يتبادلون الحجة بالحجة، ويُلقون الدليل إثرَ الدليل، هو ذلك الأدب العلميّ الرفيع الذي لا يتجاوز في الحجاج المقولات والآراء إلى القدح والذمّ، فهم في حجاجهم، وحجاجُهم مضرب المثل خاصة في التعليل، يبقون في دائرة حفظ الودّ مع اختلاف الآراء، كان المبرِّد البصريّ وثعلبٌ الكوفيّ رأسا الخلافِ في القرن الثالث الهجريّ إذا التقيا خارج مجالس العلم تبادلا السلام والتحية بإجلال واحترام، وإذا تذكّر النحاةُ أسلافَهم ترحّموا عليهم، فالعلم رَحِمٌ بين أهله اتفقوا أو اختلفوا.

الهوامش

1 يُنظر الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 1، ص 20.
2 يُنظر الزجّاجيّ، الجمل في النحو، ص 1.
3 يُنظر الزجّاجيّ، الإيضاح في علل النحو، ص 41 ـ 45.
4 المصدر السابق، ص 41.
5 يُنظر كيس فيرستيج، أعلام الفكر اللغوي: التقليد اللغوي العربي، ج 3، ص 711.
6 يُنظر السيوطيّ، الاقتراح في علم أصول النحو، ص 14.
7 يُنظر الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 4، ص 38.
8 يُنظر المصدر السابق، ج 2، ص 200.
9 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 305.
10 يُنظَر تقديم ابن جني للسماع على القياس في باب تعارض السماع والقياس، في كتابه: الخصائص، ج 1، ص 118 ـ 134.
11 ثمة خلاف في الاستحسان والاستصحاب بين بعض أصحاب المذاهب في الفقه الإسلاميّ انعكس على النحاة الذين حاولوا التنظير لأصول النحو على هَدْيِ أصول الفقه.
12 يُنظر مصطفى جمال الدين، رأي في أصول النحو وصلته بأصول الفقه، مجلة تراثنا، العدد 15، ص 98 ـ 150.
13 يُنظر المرجع السابق، ص 135 ـ 139.
14 يُنظر عاطف فضل، استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النحو، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربيّة وآدابها، العدد 36، ص 331 ـ 362. والسعيد شنوقة، في أصول النحو العربيّ، ص 173 ـ 177.
15 علي مزهر الياسريّ، الفكر النحويّ عند العرب: أصوله ومناهجه، ص 376.
16 ذكر ذلك في مقدمة كتاب الإغراب. يُنظر الإغراب في جدل الإعراب، ص 35.
17 يظهر التأثر بعلم مصطلح الحديث ومنهجه في كتاب لمع الأدلة في أصول النحو، ولاسيما في الحديث عن النقل وشروط الناقل والجهل والإرسال. يُنظر لمع الأدلة في أصول النحو، ص 83 ـ 92.
18 يظهر في كتاب الإغراب في جدل الإعراب عند الحديث عن السائل والسؤال والمسؤول عنه. يُنظر ص 35 ـ 44.
19 أبو البركات الأنباري، الإغراب في جدل الإعراب، ص 35 و36.
20 يُنظر أبو البركات الأنباري، لُمع الأدلة في أصول النحو، ص 83 ـ 92.
21 يُنظر تمام حسان، الأصول، ص 212 ـ 229، والكتب الثلاثة هي الأصول لابن السرَاج، والإنصاف، وفيض شرح الاقتراح.
22 يُنظر المرجع السابق، ص 229.
23 يُنظر السيوطيّ، همع الهوامع، ج 2، ص 97 ـ 101.
24 يُنظر الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 1، ص 305.
25 يُنظر ابن منظور، لسان العرب، مادة «حجج»، والمعجم الوسيط، مادة «حجج».
26 يُنظر الحبيب أعراب، الحجاج والاستدلال الحجاجي: عناصر استقصاء نظري، ضمن كتاب، الحجاج: مفهومه ومجالاته، ج 3، ص 31.
27 يُنظر سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، ص 4.
28 يُنظر سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربيّ القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجريّ: بنيته وأساليبه، ص 24.

29 يُنظر الصفديّ، الوافي بالوفيات، ج 19، ص 34.
30 يُنظر الزجّاجيّ، الإيضاح في علل النحو، ص 61. وانظر فيه المسألة كاملة، ص 56 ـ 63.
31 يُنظر الكفويّ، الكليّات، ص 481.
32 يُنظَر للتوسّع الدراسات المختارة الآتية:
ـ علي أبو المكارم، أصول التفكير النحويّ، ص 18 ـ 69.
ـ تمام حسّان، الأصول، ص 78 ـ 120.
ـ خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النحو، ص 129 ـ 220.
ـ محمد خير الحلواني، أصول النحو العربيّ، ص 15 ـ 85.
ـ حسن الملخ، التفكير العلمي في النحو العربيّ، ص 67 ـ 96.
ـ محمد سالم صالح، أصول النحو: دراسة في فكر الأنباريّ، ص 151 ـ 304.
33 يُنظَر في الكثرة المطلقة: حسن الملخ، نظريّة الأصل والفرع في النحو العربيّ، ص 76 و77.
34 النسبيّة ليستْ نقيضًا للكليّة أو الإطلاق، بل هي المرتبة الثانية في الكثرة بعد الكلّ والمطلق.
35 يُنظر أبو البركات الأنباريّ، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 2، ص 451.
36 يُنظر المصدر السابق، ج 2، ص 451 ـ 456.
37 المصدر السابق، ج 2، ص 456.
38 يُنظر السيوطيّ، تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب، ج 1، ص 62.
39 يُنظر شرح ديوان أبي الطيب المتنبي المنسوب إلى العُكبريّ، ج 4، ص 283.
40 يُنظر ابن الشجريّ، أماليه، ج 1، ص 431. وج 2، ص 530 ـ 531.
41 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 431 وج 2، ص 530 ـ 531.
42 يُنظر ابن مالك، شرح التسهيل، ج 1، ص 360.
43 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 360.
44 يُنظر المراديّ، الجنى الداني في حروف المعاني، ص 294.
45 يُنظر ابن هشام الأنصاريّ، شرح قطر الندى وبلّ الصدى، ص 145.
46 يُنظر خالد الأزهريّ، شرح التصريح على التوضيح، ج 1، ص 267.
47 عباس حسن، النحو الوافي، ج 1، ص 602.
48 يُنظر الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 3، ص 405.
49 يُنظر المصدر السابق، ج 4، ص 492 و493.
50 المصدر السابق، ج 5، ص 137.
51 يُنظر المصدر السابق، ج 3، ص 401 و402.
52 يُنظر المصدر السابق، ج 3، ص 402.
53 يُنظر السعيد شنوقة، في أصول النحو العربيّ، ص 65.
54 يُنظَر المصدر السابق، ج 3، ص 402.
55 يُنظَر السيوطيّ، الاقتراح في علم أصول النحو، ص 94.

56 يُنظَر حواشيه في تحقيق فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، ج 1، ص 446 ـ 525. وحواشيه في تحقيق الاقتراح باسم: الإصباح في شرح الاقتراح، ص 74 ـ 89، كما ينظر له: السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو، والحديث النبويّ في النحو العربيّ.

57 استشهد البعليُّ في كتابه الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر بأكثر من ثمانين حديثا نبويًّا، يُنظر فهرس الشواهد الحديثية، ج 2، ص 999 ـ 1003.

58 يُنظر حسن موسى الشاعر، النحاة والحديث النبويّ، ص 174، وللتوسع يقرأ الكتاب كاملاً.

59 يُنظر المصدر السابق، ص 88 و89.

60 يُنظَر في شواهد هذه اللغة ما أورده:

ـ بن يعيش في شرح المفصّل، ج 3، ص 87 و88. وقد وصف هذه اللغة بأنها لغة فاشية لبعض العرب.

ـ السيوطيّ، همع الهوامع، ج 1، ص 513 و514، وَرَدَّ فيه تسمية ابن مالك.

61 يُنظر البعليّ، الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر، ج 1، ص 206. ويُنظر اكتفاؤه بالاحتجاج بحديث نبويّ واحد لمجرّد وروده في صحيح البخاري، كما ينظر تعليق المحقّق عليه. ج 1، ص 207.

62 يُنظَر للتوسّع الدراسات المختارة الآتية:

ـ فؤاد حنّا طرزي، في أصول اللغة والنحو، ص 109 ـ 119.

ـ علي أبو المكارم، أصول النحو العربيّ، ص 73 ـ 156.

ـ سعيد جاسم الزبيديّ، القياس في النحو العربيّ، الكتاب كاملاً.

ـ حسن الملخ، نظريّة الأصل والفرع في النحو العربيّ، ص 151 ـ 176.

ـ محمد عاشور السويح، القياس النحويّ بين مدرستي البصرة والكوفة، ص 85ـ 270.

ـ محمد سالم صالح، أصول النحو: دراسة في فكر الأنباريّ، ص 305 ـ 430.

63 الرضيّ الأستراباذيّ، شرح الرضي على الكافية، ج 1، ص 114 ـ 115.

64 يُنظر السيوطيّ، همع الهوامع، ج 1، ص 92، وفيه بسط للمسألة وما دار حولها من خلاف، ص 91 ـ 94.

65 يُنظر السيوطيّ، الأشباه والنظائر، ج 2، ص 211 ـ 286.

66 يُنظَر في اقتراح الجواب: حسن الملخ، التفكير العلميّ في النحو العربيّ، ص 213 ـ 215.

67 الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 1، ص 619، وانظر الصفحة التي قبلها وبعدها.

68 ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 190 و191.

69 يُنظر السيوطيّ، تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب، ج 1، ص 162.

70 المصدر السابق، ج 1، ص 161.

71 يُنظر حسن الملخ، نظريّة التعليل في النحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ص 44.

72 يُنظر على سبيل المثال: أبو البركات الأنباريّ، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 1، ص 135 و136، 158، 310، 333. ج 2، ص 456، 513، 583، وغيرها.

73 يُنظر حسن الملخ، رؤى لسانيّة في نظريّة النحو العربيّ، ص 207، وينظر التفصيل: ص 183 ـ 218.

74 سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 113.

75 المبرِّد، المقتضب، ج 2، ص 117.

76 يُنظر المصدر السابق، ج 2، ص 117 و118.

77 السيرافيّ، شرح كتاب سيبويه، ج 1، ص 443. وفيه «عن اللاحقيّ عن الأخفش»، وهو تصحيف وتحريف.

78 يُنظر الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 4، ص 284، 288 ـ 290.

79 يُنظر محمد فاضل السامرائيّ، الحجج النحويّة حتى نهاية القرن الثالث الهجريّ، ص 164.

80 يُنظر العكبري، التبيين عن مذاهب النحويّين، ص 274 ـ 281.

81 يُنظر المصدر السابق، ص 308 ـ 314.

82 يُنظر الشاوي، ارتقاء السيادة في علم أصول النحو، ص 79 ـ 84.

83 يُنظر في مسلك: إلغاء الفارق، المصدر السابق، ص 84.

84 يرى فؤاد حنّا طرزي أنَّ مثل هذا التعليل ضعيف لا يمكنُ تحمّله. ينظر كتابه: في أصول اللغة والنحو، ص 123.

85 يُنظر كتاب: نظريّة التعليل في النحو العربيّ بين القدماء والمحدَثين، ص 95 ـ 195.

86 يُنظر أبو البركات الأنباريّ، الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 1، ص 79.

87 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 44.

88 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 44.

89 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 44.

90 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 78.

91 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 79.

92 يُنظر المصدر السابق، ج 1، ص 261.

93 يُنظر ابن جني، الخصائص، ج 1، ص 190.

94 بنى على هذا النوع من الإجماع حسين رفعت حسين دراسته عن الإجماع. يُنظر دراسته كاملة: الإجماع في الدراسات النحويّة.

95 يُنظر كتابه كاملا: الخلاصة النحويّة.

96 يُنظر المرجع السابق، ص 7.

97 الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 1، ص 40.

98 المصدر السابق، ج 1، ص 491. ويُنظر ج 1، ص 50. وج 2، ص 71. وج 3، ص 77.

99 ابن النحّاس، التعليقة على المقرّب، ص 148.

100 يُنظر المصدر السابق، ص 149 ـ 151.

101 يُنظر المصدر السابق، ص 151 ـ 152.

102 يُنظر شرح الرضيّ على الكافية، ج 2، ص 114 ـ 122.

103 يُنظر البعليّ، الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر، ج 1، ص 313 ـ 317.

104 يُنظر المصدر السابق، ج 2، ص 537 ـ 539.

105 يُنظر المصدر السابق، ج 2، ص 884 ـ 981.

106 يُنظر المُرادي، توضيح المقاصد والمسالك، ج 1، ص 481. وابن هشام الأنصاريّ، أوضح المسالك، ج 1، ص 203 ـ 205.

107 يُنظر شرح ابن عقيل، ج 1، ص 218، والاستدراكات، ص 219 ـ 227. والشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 2، ص 19 و20، 26ـ 31.

108 يُنظر الشَّلوبين، شرح المقدمة الجزوليّة الكبير، ج 1، ص 191.

109 يُنظر ابن أبي الربيع، البسيط في شرح جُمل الزجّاجيّ، ج 1، ص 157.

110 يُنظر الخُضريّ، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، ج 1، ص 3.
111 يُنظر شرح الرضيّ على الكافية، ج 2، ص 7 للمتن، وص 8 للشرح.
112 ابن جماعة، شرح كافية ابن الحاجب، ص 149.
113 يُنظر الجامي، شرح كافية ابن الحاجب، ج 1، ص 381.
114 ابن الخبّاز، توجيه اللُمَع، ص 198 و199.
115 يُنظر البعليّ، الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر، ج 1، ص 54.
116 الشاطبيّ، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، ج 2، ص 492 ـ 493.
117 يُنظر سيبويه، الكتاب، ج 1، ص 119 و120.
118 يُنظر السيرافيّ، شرح كتاب سيبويه، ج 1، ص 451، 453 ـ 456.

المصادر والمراجع

1. ابن أبي الربيع، عبيدالله الإشبيليّ، البسيط في شرح جمل الزجّاجي، تحقيق: عياد عيد الثبيتي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
2. الأنباريّ، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد، الإغراب في جدل الإعراب ولمع الأدلة في أصول النحو، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، 1957م.
3. الأنباريّ، أبو البركات عبدالرحمن بن محمد، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، بيروت.
4. البعليّ، محمد بن أبي الفتح، الفاخر في شرح جمل عبدالقاهر، تحقيق: ممدوح محمد خسارة، ط 1، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2002م.
5. تمام حسّان، الأصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1982م.
6. تمام حسّان، الخلاصة النحويّة، ط 1، عالم الكتب، القاهرة، 2000م.
7. الجامي، نور الدين عبدالرحمن، شرح كافية ابن الحاجب المسمَّى الفوائد الضيائيّة، تحقيق: أسامة طه الرفاعي، ط 1، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 2003م.
8. ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، شرح كافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد محمد داود، دار المنار، القاهرة، 2000م.
9. ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجّار، ط 4، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1990م.
10. حافظ إسماعيلي علوي (إعداد)، الحِجاج: مفهومه ومجالاته، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010م.
11. حسن الملخ، التفكير العلمي في النحو العربيّ: الاستقراء ـ التحليل ـ التفسير، ط 1، دار الشروق، الأردن، 2002م.
12. حسن الملخ، رؤى لسانيّة في نظريّة النحو العربيّ، ط 1، دار الشروق، الأردن، 2007م.
13. حسن الملخ، نظريّة الأصل والفرع في النحو العربيّ، ط 1، دار الشروق، الأردن، 2001م.
14. حسن الملخ، نظريّة التعليل في النحو العربيّ بين القدماء والمحدثين، ط 1، دار الشروق، الأردن، 2000م.
15. حسن موسى الشاعر، النحاة والحديث النبويّ، ط 1، دار عمّار، الأردن، 2010م.
16. حسين رفعت حسين، الإجماع في الدراسات النحويّة، ط 1، عالم الكتب، مصر، 2005م.
17. أبو حيّان الأندلسيّ، أثير الدين محمد بن يوسف الغرناطيّ، ارتشاف الضرَب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، ط 1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
18. خالد الأزهريّ، شرح التصريح على التوضيح، تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
19. ابن الخبّاز، أحمد بن الحسين، توجيه اللُمَع، تحقيق: فايز دياب، ط 1، دار السلام، القاهرة، 2002م.
20. خديجة الحديثي، الشاهد وأصول النحو في كتاب سيبويه، جامعة الكويت، الكويت، 1974م.
21. الخضريّ، محمد الشافعي، حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، 1995م.
22. الرضيّ الأستراباذيّ، محمد بن الحسن، شرح الرضيّ على الكافية، تحقيق: يوسف حسن عمر، نشرة جامعة قاريونس، ليبيا، 1978م.
23. الزجّاجيّ، عبدالرحمن بن إسحاق، الإيضاح في علل النحو، تحقيق: مازن المبارك، ط 3، دار النفائس، بيروت، 1979م.

24 الزجّاجيّ، عبدالرحمن بن إسحاق، الجمل في النحو، تحقيق: علي الحمد، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984م.
25 سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني الهجريّ: بنيته وأساليبه، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2008م.
26 سامية الدريدي، دراسات في الحجاج، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2009م.
27 سعيد جاسم الزبيديّ، القياس في النحو العربيّ: نشأته وتطوّره، ط 1، دار الشروق، الأردن، 1997م.
28 السعيد شنوقة، في أصول النحو العربيّ، ط 1، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 2008م.
29 سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، ط 1، دار الجيل، بيروت، 1991م.
30 السيرافيّ، الحسن بن عبدالله، شرح كتاب سيبويه، تحقيق: أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2008م.
31 السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1984م.
32 السيوطيّ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في علم أصول النحو، قرأه وعلق عليه: محمود سليمان ياقوت، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006م.
33 السيوطيّ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، تحفة الأديب في نحاة مغني اللبيب، تحقيق: حسن الملخ وسهى نعجة، ط 1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2005م.
34 السيوطيّ، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1998م.
35 الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، باعتناء معهد البحوث العلميّة ومركز إحياء التراث في جامعة أم القرى، السعودية، ط 1، 2007م.
36 الشاويّ، يحيى المغربيّ، ارتقاء السيادة في علم أصول النحو، تحقيق: عبدالرزاق عبدالرحمن السعدي، ط 1، دار الأنبار، العراق، 1990م.
37 ابن الشجَريّ، هبة الله بن علي العلويّ، أمالي ابن الشجَريّ، تحقيق: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، مصر.
38 الشَّلوبين، عمر بن محمد، شرح المقدّمة الجزوليّة الكبير، تحقيق: تركي العتيبيّ، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1994م.
39 الصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ط 1، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، 2000م.
40 ابن الطيّب الفاسي، محمد، فيض نشر الانشراح من روض طيّ الاقتراح، تحقيق: محمود فجال، ط 1، منشورات دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، 2000م.
41 عاطف فضل، استصحاب الحال بين أصول الفقه وأصول النحو، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، المجلد 18، العدد 36، مكة المكرّمة، 2006م.
42 عباس حسن، النحو الوافي، ط 5، دار المعارف، مصر.
43 ابن عقيل، بهاء الدين عبدالله، شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار العلوم الحديثة، بيروت.

44 العكبريّ، عبدالله بن الحسين، التبيين عن مذاهب النحويّين البصريّين والكوفيّين، تحقيق: عبدالرحمن سليمان العثيمين، ط 1، مكتبة العبيكان، السعودية، 2000م.

45 العُكبريّ، عبدالله بن الحسين، شرح ديوان أبي الطيب المتنبي المعروف بالتبيان، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين، دار المعرفة، بيروت.

46 علي أبو المكارم، أصول التفكير النحويّ، منشورات الجامعة الليبية، 1973م.

47 علي مزهر الياسريّ، الفكر النحويّ عند العرب: أصوله ومناهجه، ط 1، الدار العربيّة للموسوعات، بيروت، 2003م.

48 فؤاد حنّا طرزي، في أصول اللغة والنحو، ط 1، مكتبة لبنان، لبنان، 2005م.

49 الكفويّ، أيوب بن موسى الحسيني، الكلّيات، قابله ووضع فهارسه: عدنان درويش ومحمد المصري، ط 2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.

50 كيس فيرستيج، أعلام الفكر اللغويّ: التقليد اللغويّ العربيّ، ترجمة: أحمد شاكر الكلابي، ج 3، ط 1، دار الكتاب الجديدة، ، لبنان، 2007م.

51 ابن مالك، محمد بن عبدالله، شرح التسهيل، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا وطارق فتحي السيد، ط 1، دار الكتب العلميّة، بيروت، 2001م.

52 المبرِّد، محمد بن يزيد، المقتضب، تحقيق: محمد عبدالخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت.

53 محمد خير الحلواني، أصول النحو العربي، الناشر الأطلسي، الدار البيضاء، 1998م.

54 محمد سالم صالح، أصول النحو: دراسة في فكر الأنباريّ، ط 1، دار السلام، مصر، 2006م.

55 محمد عاشور السويح، القياس النحويّ بين مدرستَي البصرة والكوفة، ط 1، الدار الجماهيريّة للنشر، ليبيا، 1986م.

56 محمد فاضل السامرائيّ، الحجج النحويّة حتى نهاية القرن الثالث الهجريّ، ط 2، دار عمّار، الأردن، 2009م.

57 محمود فجّال، الحديث النبويّ في النحو العربيّ، ط 1، نادي أبها الأدبي، السعودية، 1984م.

58 محمود فجّال، السير الحثيث إلى الاستشهاد بالحديث في النحو، ط 1، نادي أبها الأدبي، السعودية، 1986م.

59 المراديّ، الحسن بن قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.

60 المرادي، الحسن بن قاسم، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق: عبدالرحمن علي سليمان، ط 1، دار الفكر العربي، مصر، 2001م.

61 مصطفى جمال الدين، رأي في أصول النحو وصلته بأصول الفقه، مجلة تراثنا، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، العدد 15، إيران، 1990م.

62 ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

63 ابن النحاس، بهاء الدين محمد بن إبراهيم، التعليقة على المقرَّب، تحقيق: جميل عبدالله عويضة، ط 1، منشورات وزارة الثقافة، الأردن، 2004م.

64 ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 5، بيروت، 1979م،

65 ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، شرح قطر الندى وبلّ الصدى، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ط 11، دار الباز، مكة المكرّمة.

66 ابن يعيش، أبو البقاء يعيش بن علي، شرح المفصّل، نشرة عالم الكتب.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

التصوير والحجاج : نحو فهم تاريخي لبلاغة نثر الجاحظ

د. محمد مشبال(*)

تقديم

تسعى هذه الدراسة إلى إعادة بناء مفهوم بلاغة نصوص الجاحظ النثرية الأدبية تاريخيا، أي على نحو ما شكلها وعي القراء الذين تعاقبوا على قراءة الجاحظ والحكم على كتبه ونثره منذ القرن الثالث الهجري حتى اليوم، فهذا النثر لم يتوقف عن إثارة الأسئلة المتجددة بتجدد الآفاق[1].

وعلى الرغم من تباين استراتيجيات القراءة ومناهج التحليل ومعايير الحكم، فإننا نستطيع أن نستخلص من هذا التواصل التاريخي الطويل بين القراء ونثر الجاحظ جملة من السمات والمكونات التي شكلت نسيج بلاغة نثرية استطاعت أن تنافس بلاغة الشعر وأن تستأثر بنظر القراء الذين أسهموا بشكل من الأشكال في وصفها وضبط حدودها وتقري آلياتها وأصولها. لقد أثبتت هذه الدراسة أن أدب الجاحظ يقدم من الإجابات بقدر ما يتلقى من أسئلة. وسيظل هذا الأدب ينجلي عن معان وقيم جديدة كلما تواصل معه القراء وتجددت آفاق التلقي وأسئلة القراءة وأدوات التحليل ومعايير التقييم.

ولقد أردنا برصد قراءات الجاحظ وتلقيه أن نفهم نثره الأدبي وما ينطوي عليه من قيم جمالية وتداولية، على نحو ما أردنا أن نثبت أن تحولات آفاق التلقي مسؤولة عن إظهار هذه القيم أو حجبها، وعن إبرازها والتدقيق فيها أو الإشارة الوصفية العامة إليها.

(*) كلية الآداب، جامعة عبدالمالك السعدي - تطوان - المملكة المغربية.

1 - نثر الجاحظ بين التخييل والحجاج

يمكن تفسير النزوع المهيمن لقراءة نثر الجاحظ بمفهومات التصوير والسرد القصصي والمعنى التخييلي وغيرها من المفهومات، بهيمنة تصور مثالي للأدب في الثقافة الحديثة، تصور يضع حدودا بين التعبير الأدبي والتعبير الخطابي الحجاجي. غير أن التحولات المستمرة في تصورات القراء عن ماهية الأدب ووظيفته، وفي معايير قراءتهم للأعمال الأدبية، لا شك حملت أسئلة جديدة لم يتخلف القراء عن توجيهها إلى أدب الجاحظ.

ولعل السؤال المهم الذي أثاره بعض القراء في الفترة الأخيرة هو ما يمكننا صياغته على النحو الآتي: هل يتسع نثر الجاحظ للوظيفتين التخييلية والتداولية؟ أو بعبارة أخرى: هل يفضي وصف أعمال الجاحظ وتفسيرها إلى وضع اليد على بلاغة مخصوصة يتداخل فيها نمطان من الخطاب، الخطاب التداولي الحجاجي والخطاب الأدبي التخييلي؟

من الواضح أن تراجع التصور السائد للأعمال الأدبية بوصفها أعمالا ذات مقصدية جمالية خالصة ووظيفة أدبية غير قابلة للالتباس بأي وظيفة تداولية خارجية فسح في المجال لبروز تصور مغاير يؤمن بتداخل الوظائف وتعدد المقاصد في العمل الأدبي المفرد، ونتيجة ذلك ظهور معايير في التلقي والقراءة أعادت مرة أخرى الحديث عن المعيار القديم الذي شكل أساس تقييم نثر الجاحظ، المتمثل في قدرته البيانية أو الحجاجية.

1 - 1 - معايير التلقي القديم

لقد مثلت كتب الجاحظ كما وصفها ابن دريد «منتزهات القلوب»[2]، يسعى إليها القراء في كل البقاع ويحاكيها الكتاب في كل العصور، وينظر فيها الدارسون حتى الآن. وعلى الرغم من أن الجاحظ، مثل غيره من كتاب النثر العربي القديم وصناع بلاغته، لم يفرد - قديما - بكتب تتدبر أساليبه بالوصف والتصنيف والتفسير، فإن الإشارات القليلة التي بثها القدماء في ثنايا كتبهم في وصف خصائص نثره أو الحكم عليه، يمكن اعتبارها، في سياق قراءة معاصرة، إسهاما في تشكيل هذه البلاغة التي حيرت عقولهم وخرقت معاييرهم الجمالية والأخلاقية. فلا شك في أن نثر الجاحظ ارتاب في كثير من المسلمات والأصول التي قامت عليها البلاغات السائدة في عصره. ولعل فحصا دقيقا لتلك الإشارات والشهادات يطلعنا على المعايير الجمالية المستقرة في هذه البلاغات التي عمد الجاحظ إلى تجاوزها وتأسيس بلاغة نثرية ذات معايير مختلفة نسعى هنا إلى اكتشافها.

وقد يكون ابن قتيبة الذي عاصر الجاحظ (ت 276) على رأس هؤلاء القراء الأوائل الذين وصفوا نثر الجاحظ وحكموا عليه. وبذلك أسهم في تحديد ملامح الأفق البلاغي الجديد الذي رسمه الجاحظ، على نحو ما أسهم في تحديد الأفق البلاغي والجمالي الذي قام بمخالفته.

بل إننا نذهب إلى القول إن «قراءة» ابن قتيبة لنثر الجاحظ ستتحكم في كثير من «القراءات» اللاحقة وتوجهها، وإن لم نعدم قراءات مخالفة لها، مثل «قراءة» أبي حيان التوحيدي.

من النادر جدا أن نجد من بين القدماء من لا ينوه بأسلوب الجاحظ وقدرته البيانية، يشهد بذلك الخصوم قبل الأنصار. إن ابن قتيبة، الذي ينتمي عقديا إلى أهل السنة، لا يمكن أن يتوقع منه المرء موقفا يطري فيه الجاحظ المعتزلي أو يذكر فضائله، ومع ذلك فقد أشاد ببيانه وقدرته على الحِجاج في عرض تهوينه من تناقضه وازدواجه، فهو في نظره: «أحسن (المتقدمين) للحجة استثارة، وأشدهم تلطفا، لتعظيم الصغير حتى يعظم، وتصغير العظيم حتى يصغر، ويبلغ به الاقتدار إلى أن يعمل الشيء ونقيضه، ويحتج لفضل السودان على البيضان.

وتجده يحتج، مرة للعثمانية على الرافضة، ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة، ومرة يفضل عليا رضي الله عنه، ومرة يؤخره» [3].

لم يستطع ابن قتيبة المعجب ببلاغة الجاحظ، النظر إلى أسلوب الخطاب وآلياته الحجاجية بعيدا عن دلالاته أو محتواه. فالجاحظ يمتلك القدرة على الاحتجاج للشيء ونقيضه، أن يحتج للبخل ويظهره في صورة تدبير وإصلاح، أو يحتج ضده فيخرجه في صورة شائهة ساخرة تنزل بالبخلاء إلى أسفل الدركات.

إن التناقض سمة من سمات نثر الجاحظ، اقترن عنده بالمقدرة البيانية وقوة الإقناع، بصرف النظر عن قيمة الموضوع وطبيعته أو موقف المتكلم. كل الأفكار والقضايا والمواقف يمكنها أن تكتسب الشرعية بالبيان، فالأمر يعود في النهاية إلى القدرة على امتلاك الخطاب والتحكم في وسائله، وهذا ما سعى الجاحظ إليه لأسباب لا يخوض فيها ابن قتيبة، لكنها استوقفت غيره من القراء اللاحقين الذين نظروا إلى هذه السمة في سياق معيار مختلف على نحو ما سنرى فيما بعد.

ويواصل ابن قتيبة في حديثه عن الجاحظ التنبيه على سمات أخرى في نثره، ومن ذلك سمة اقتران الجد بالهزل أو المزج بين السامي والوضيع في سياق واحد، فالجاحظ لا يستنكف عن القول كما يذكر ابن قتيبة: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويتبعه قال الجماز، وقال إسماعيل بن غزوان: كذا وكذا، من الفواحش. ويجل رسول الله صلى الله عليه وسلم، عن أن يذكر في كتاب ذكرا فيه، فكيف في ورقة أو بعد سطر وسطرين؟» [4].

هذا التعدد الصوتي الذي شكل إحدى سمات نثر الجاحظ على نحو ما شكل إحدى سمات «الأدب المضحك بجد»[5]، وفق تصنيف ميخائيل باختين، نظر إليه ابن قتيبة في ضوء المعيار الديني الذي لم يسمح له بتقبله، بل عده ضربا من الفحش والاستهزاء بالدين.

وهذا المعيار هو الذي يفسر رفضه لنثر الجاحظ الذي اشتمل على الهزل والمجون، لأنه يتوجه إلى صنف من المتلقين لا يقعون في دائرة المسؤولية الدينية: «الأحداث وشراب النبيذ» الذين يريد استمالتهم في كتبه التي قصد فيها «للمضاحيك والعبث»[6].

إن تلقي ابن قتيبة لنثر الجاحظ يكشف عن أن هذا النثر اعتمد بلاغة غير تقليدية، بلاغة استبدلت بالموضوعات الجادة موضوعات هزلية أو مزجت بين الجد والهزل، كما أنها توجهت إلى أصناف متعددين من المتلقين، ولم تنحصر في صنف واحد، ولأجل ذلك وصفت كتب الجاحظ بأنها سوقية ملوكية، وعامية خاصية[7].

والحق أن «قراءة» ابن قتيبة الرافضة لهذه البلاغة الجديدة التي أسسها الجاحظ، لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء معيار ديني يحد من حرية الكاتب ويمنعه من تناول موضوعات عابثة أو ماجنة. وقد لخص هذا المعيار في قول الشاعر الذي ساقه في آخر كلامه عن الجاحظ، على سبيل الاحتجاج لوجهة نظره التي تدعو إلى ضرورة النظر إلى الأدب وتقويمه من منظور ديني، يقول وأنشدني الرياشي:

ولا تكتب بخطك غير شيء يسرك في القيامة أن تراه

وقد استمر هذا المعيار في تلقي نثر الجاحظ، على الرغم من التأثير الذي أحدثه في الأدب العربي والإعجاب الذي حظي به في العصور اللاحقة، فقد وصفت كتبه التي تناولت موضوعات هامشية أو ظواهر منحرفة أو متنافية مع سنن الدين، بأنها كتب مفسدة للأخلاق لا فائدة منها، وصاحبها مذموم في الشريعة والمروءة. يقول عبدالقاهر البغدادي:

«وأما كتبه المزخرفة فأصناف: منها كتاب في «حيل اللصوص» وقد علم بها الفَسَقة وجوه السرقة، ومنها كتابه في «غش الصناعات»، وقد أفسد به على التجار سلعهم، ومنها كتابه في «النواميس»، وهو ذريعة للمحتالين يجتلبون بها ودائع الناس وأموالهم، ومنها كتابه في «الفتيا»، وهو مشحون بطعن أستاذه النظام على أعلام الصحابة، ومنها كتابه في «حيل المكدين»... ومنها كتاب «طبائع الحيوان»... (وقد) شحنه بمناظرة بين الكلب والديك، والاشتغال بمثل هذه المناظرة يضيع الوقت بالغث، ومن افتخر بالجاحظ فقد سلمناه إليه»[8].

كان على الجاحظ ألا يكتب في موضوعات منافية للأخلاق ومبادئ الدين، كما أوصى بذلك الشاعر الذي احتكم إليه ابن قتيبة، هذه النظرة التي تطابق بين الكتابة والسلوك، وترى في الأدب امتدادا للخطاب الديني الذي يلقن الناس مبادئ السلوك المثالي، هي التي تفسر رفض ابن قتيبة والبغدادي وغيرهما الموضوعات والأشكال التي استحدثها الجاحظ في النثر العربي. وهي نظرة تقوم على التطابق بين التخييل والواقع، وتغليب الوظيفة العملية للأدب على حساب الوظيفة الجمالية. والنتيجة الطبيعية لهذا التصور هي النظر إلى هذه الموضوعات في نثر الجاحظ (الغش والسرقة والكدية واللواط والدعارة...)، بوصفها ظواهر سلوكية موسومة بالانحراف، وليست صورا أدبية أو خطابات تخييلية ينبغي تقييمها بقوانين الأدب والتخييل.

لقد اتسم هذا الأفق البلاغي الذي تفاعل مع نثر الجاحظ بالمعايير الآتية:

1 - حصر الكتابة في الموضوعات والأشكال الجدية.

2 - التطابق بين التخييل والواقع.

3 - هيمنة الوظيفة التداولية العملية على الوظيفة الأدبية الجمالية.

غير أن نثر الجاحظ لم يعدم الاستجابة الجمالية من قراء عصره أو العصور اللاحقة الذين وقفوا على أسلوبه وقدرته البيانية، ومنهم ابن قتيبه نفسه، كما سبقت الإشارة، فالمسعودي الذي قرأ سمة الجمع بين الجد والهزل في إطارها الجمالي وأدرك وظيفتها البلاغية المتمثلة في تخوف الكاتب ملل القارئ وسآمته، يقول عن أسلوب الجاحظ ووظيفته في حديثه عن كتبه، إنها: «تجلو صدأ الأذهان وتكشف واضح البرهان، لأنه نظمها أحسن نظم، ورصفها أحسن رصف، وكساها من كلامه أجزل لفظ»[9].

والحق أن كثيرا من المتلقين القدماء أشاروا إلى براعة الجاحظ وبلاغته وبيانه، وعلى رأسهم أبو حيان التوحيدي، الذي ألف كتابا في «تقريظ عمرو بن بحر»[10]. ونقل في كتابه «البصائر والذخائر»[11] كلمات الإعجاب التي قالها ثابت بن قرة فيه: «فسبحان من سخر له البيان وعلمه، وسلم في يده قصب الرهان وقدمه، مع الاتساع العجيب، والاستعارة الصائبة، والكتابة الثابتة، والتصريح المغني، والتعريض المنبي، والمعنى الجيد واللفظ المفخم، والطلاوة الظاهرة، والحلاوة الحاضرة، إن جد لم يسبق، وإن هزل لم يلحق، وإن قال لم يعارض، وإن سكت لن يعرض له».

إن التوحيدي لا يخفي شغفه بالجاحظ وولعه ببلاغته التي يرى أنها تضطلع ببعد تداولي نفسي وفكري: «أنا ألهج - أيدك الله - بكلام أبي عثمان، ولي فيه شركاء من أفاضل الناس، فلا تنكر روايتي لكلامه، فإن لي فيه شفاء وبه تأدبا ومعرفة»[12]. كما أنه لا يخفي أن هذه البلاغة ضرب فريد من الإبداع لا يتأتى محاكاته إلا لمن امتلك الشروط التي تهيأت للجاحظ، وليس من السهل أن تجتمع في غيره، يقول عن «مذهب» الجاحظ إنه: «مدبر بأشياء لا تلتقي عند كل إنسان ولا تجتمع في صدر كل أحد: بالطبع والمنشأ والعلم والأصول والعادة والعمر والفراغ والعشق والمنافسة والبلوغ، وهذه مفاتح قلما يملكها واحد» [13].

لقد صدر التوحيدي في وصفه لنثر الجاحظ وتقويمه له، عن معيار بلاغي مختلف عن المعيار الذي سنه ابن قتيبة، فكلاهما قرأ الجاحظ واستفاد منه، ولكنهما افترقا في طبيعة التجاوب معه والحكم عليه، فبينما احتكم ابن قتيبة إلى معيار ديني وخلقي رافضا تفاعل نثر الجاحظ مع متغيرات الحياة، احتكم التوحيدي - على الرغم من موقفه الرافض للمعتزلة - إلى معيار جمالي خول له السمو بهذا النثر والتواصل مع سماته في نثره، كما ستشير إلى ذلك كثير من القراءات اللاحقة[14].

لقد تأرجحت مواقف القدماء من نثر الجاحظ بين الإعجاب ببلاغته والإعلاء من قيمتها، وبين السعي إلى الغمز في سماتها والتهوين من مكانتها بمعايير متباينة، فقد أوهمنا بديع الزمان الهمذاني في «المقامة الجاحظية»، على لسان بطله المخادع، بأن البليغ لا تكتمل بلاغته إلا بالشعر، أي بأن يكون شاعرا لا تقل قدرته الشعرية عن قدرته النثرية، كما أن النثر لا تقوم بلاغته إلا بأن يكون امتدادا للشعر في خصائصه الأسلوبية اللغوية. وخلاصة هذا المعيار أن الشعرية أساس البلاغة وأن النثرية تابعة لها. يروي سارد المقامة عيسى بن هشام: «فأخذنا في وصف الجاحظ ولَسنه. وحسن سننه في الفصاحة وسننه. فيما عرفناه. فقال: يا قوم لكل عمل رجال ولكل مقام مقال. ولكل دار سكان. ولكل زمان جاحظ. ولو انتقدتم. لبطل ما اعتقدتم. فكلٌّ كشر له عن ناب الإنكار. وأشم بأنف الإكبار. وضحكت له لأجلب ما عنده وقلت: أفدنا. وزدنا. فقال: إن الجاحظ في أحد شقي البلاغة يقطف. وفي الآخر يقف. والبليغ من لم يقصر نظمه عن نثره. ولم يزر كلامه بشعره. فهل تروون للجاحظ شعرا رائعا؟ قلنا: لا. قال: فهلموا إلى كلامه فهو بعيد الإشارات. قليل الاستعارات. قريب العبارات. منقاد لعريان الكلام يستعمله. نفور من معتاصه يهمله. فهل سمعتم له لفظة مصنوعة، أو كلمة غير مسموعة؟ فقلنا لا»[15].

لا شك في أن هذا الوصف لشعر الجاحظ ونثره صحيح، فنحن لا نعرف للجاحظ شعرا رائعا، ونثره يخلو بالفعل من تلك الصفات المذكورة. غير أن هذا الوصف لا يجوز أن يكون معيارا للبليغ أو معيارا لبلاغة النثر، كما تريد المقامة أن توهمنا، فالجاحظ بليغ بنثره الذي جاب الآفاق بغض النظر عن ضعف شعره، ونثره بليغ بسماته الخاصة وليس بالسمات المستعارة من الشعر. لقد انطلق أبو الفتح الإسكندري من مقدمة خاطئة أراد أن يخادع بها مستمعيه عندما اعتمد في إقناعهم حججا مسلما بها من الجميع. لكن هل معنى ذلك أن المتلقي المقتنع بتلك الحجج سيستسلم لافتراءات أبي الفتح الإسكندري ويرتاب في بلاغة الجاحظ؟ وهل هذا رأي صاحب المقامة بديع الزمان الهمذاني؟

ليس المهم هنا أن نسأل عن التأثير الفعلي لهذا الرأي في المتلقين، وهل هو موقف الهمذاني من الجاحظ أم أنه موقف تخييلي ينبغي أن يسند إلى بطل المقامة ووجهة نظره المرتبطة بشخصيته؟[16]، لكن الأهم أن نفسر لماذا هذا الموقف من بلاغة الجاحظ؟ وما السر في التهوين من قيمتها بمعيار الشعرية هذه المرة بعد معياري الدين والأخلاق السابقين؟

لا شك في أن المقامة بتصويرها لهذا الموقف، عكست واقعا أدبيا عاشته في القرن الرابع عندما أصبح بلوغ الأدبية يتطلب امتلاك اللغة الشعرية، فالنثر لا يمكن أن يكتسب قيمته أو يثبت وجوده إلا بأن يضيق الشقة بينه وبين الشعر، أي أن يستعير أدواته وموضوعاته. لا يستطيع الناثر - في ضوء هذا الواقع - أن يكتسب صفة الأديب إلا عندما يكون قادرا على أن يكيف نثره

وفق المعيار الشعري. ولم يكن الجاحظ في صياغته النثرية مطالبا بالامتثال لهذا الشرط الذي تتحدث عنه المقامة[17]. فهل نقول إن بلاغة الجاحظ وقعت ضحية سلطان الشعر على الأجناس النثرية في القرن الرابع، وأن «المقامة الجاحظية» لم تكن سوى صيغة سردية تخييلية للتعبير عن وضعها الجمالي بوصفها جنسا يقوم على التوتر بين الشعر والنثر؟[18].

إذا كان الهمذاني قد صاغ نصوصه السردية في ضوء جلال الشعر، واستلهم روحه لما كان يتمتع به الشعر من رتبة حضارية لا تنازع، فإن استشرافه لفن المقامات النثري جعله يطرح إشكال الصراع بين الشعر والنثر طرحا تخييليا توخى منه التساؤل عن جدوى تقييم النثر بمعيار الشعر، وهو تساؤل يختزل في كنهه الجدل الأدبي الدائر في عصره: هل كان نثر الجاحظ المتنصل من الشعر صالحا؟

على الرغم من أن الهمذاني مدين للجاحظ ومؤمن بقيمته، فإن رؤيته لبلاغة النثر تجعله في صراع مع نثر الجاحظ. لقد كانت افتراءات بطل المقامة وسيلة تخييلية لتوصيل رؤية الهمذاني الجمالية التي ترى أن بلاغة النثر لا تتنصل من روح الشعر.

لعل أهم خلاصة يمكن الانتهاء إليها من تحليل موقف هذه المقامة من بلاغة الجاحظ، هي أن هذه البلاغة لم تكن تتسم بسمات الشعر، أي أنها بلاغة تشكلت في سياق مخالفتها للبلاغة الشعرية وإنشاء بلاغة أخرى، على نحو ما ستكشف عن ذلك مجموعة من القراءات الحديثة لنثر الجاحظ.

والحق أن هذه البلاغة النثرية المتميزة عن البلاغة الشعرية، هي التي لفتت نظر القدماء بانزياحها عن معايير تلقيهم الأدبي، إذ أشاروا إلى جملة من السمات في نثره تثبت خصوصية هذه البلاغة التي قامت على التناقض والهزل والحجاج والعري والموسوعية وغيرها.

1 - 2 - التلقي الحديث والمعيار الحجاجي

إن بروز المعيار الحجاجي في تلقي آثار الجاحظ - وإن كان استجابة للأفق البلاغي الذي شكلته هذه الآثار وكشفت عنه القراءات المعاصرة لها، غير أن إعادة الكشف عنه في الوقت الحاضر - لم يكن ليتحقق لولا ترسخ هذا المعيار في الثقافة النقدية الحديثة، وتشكيله أفق توقع فئة عريضة من القراء تشبعوا بمفهومات البلاغة الجديدة ونظريات النص الحديثة وتحليل الخطاب.

إن السياق التاريخي وأسئلته المتجددة كفيلان بإعادة تشكيل بلاغة الجاحظ، على هذا النحو يبرز المكون الحجاجي، بعد تواريه في ظل هيمنة السؤال الأدبي الذي انتصر للمكون التخييلي مستبعدا كل ما يمكنه أن يهوِّش على نقاء أدبية النص النثري عند الجاحظ.

والحق أن بروز هذا المعيار التداولي أو الحجاجي في قراءات نثر الجاحظ بصورة دقيقة ومفصلة لم يسبق له نظير في القراءات السابقة التي اكتفت بالإشارة إلى قوة بيان الجاحظ

دون تفسير مظاهر هذه القوة، على الرغم من أهميته وضرورته في الاستجابة لأحد معايير الأفق البلاغي الذي سعى الجاحظ إلى تشكيله، غير أن الإعلاء من شأنه والاكتفاء بإجراءاته، قد يعيدانا مرة أخرى إلى حالة اللاتوازن وعدم التكافؤ في معايير التواصل مع أدب الجاحظ، التي أشرنا إلى حضورها في القراءات التي استخدمت معايير التصوير والأدبية وغيرها من المفهومات التي استبعدت المقصدية التداولية من أدب الجاحظ وحصرته في المقصدية الجمالية.

تتسم بعض القراءات التي قاربت نصوص الجاحظ من زاوية الحجاج بالنزعة الاختبارية، إنها قراءات ذات أهداف تعليمية بالدرجة الأولى، تسعى إلى إثبات فعالية أدوات البلاغة الحجاجية في مقاربة النصوص الأدبية، ولأجل ذلك كان أول شيء تصفي حسابها معه هو البعد الجمالي في هذه النصوص. غير أن بعضها الآخر كان أبعد مرمى، فلم يكن تناولها يخلو من غاية فهمها وتفسيرها وتأويلها. لأجل ذلك لم يعسف جهازها الحجاجي ببعدها التخييلي، سواء وعت بذلك أم لم تع.

ومن نماذج هذه القراءات التي زاوجت في مقاربتها لآثار الجاحظ بين البعدين التخييلي والتداولي، ونظرت إلى تعدد أنماطها الخطابية وتنوعها، قراءة شوقي ضيف في كتابه: «الفن ومذاهبه في النثر العربي»، التي يمكن وصفها بأنها شرح وتفسير للوصف المختزل الذي نعت به ابن العميد كتب الجاحظ عندما قال عنها إنها «تعلم العقل أولا والأدب ثانيا»، فقد أشار شوقي ضيف إلى أن نثر الجاحظ قام على سمتين بلاغيتين، أطلق على الأولى لفظ «التلوين العقلي»، وعلى الثانية لفظ «التلوين الصوتي». والمقصود بالتلوين العقلي، المكون الحجاجي الذي تجلى في اعتماد الجاحظ على أساليب الجدل والاستدلال والقياس وكل ما ينم عن النزعة العقلية في أسلوبه، أما التلوين الصوتي فهو يشير به إلى الإيقاع، بما يشتمل عليه من تقطيع صوتي وضروب من التكرار والترادف والترداد الموسيقي. ولعل شوقي ضيف يشير هنا إلى ما صار يصطلح عليه اليوم في النظرية الأدبية المعاصرة بالوظيفة الشعرية. وعلى هذا النحو فإن الجاحظ - وفق هذه القراءة - خلق تضافرا بين صياغة الحجج وصياغة الأسلوب، أو ما يمكن نعته بتضافر الوظيفتين الحجاجية والشعرية. يقول الباحث مبرزا التحام هذين المكونين البلاغيين في نثر الجاحظ: «كان (الجاحظ) يدمج إدماجا بديعا بين التلوين الصوتي والتلوين العقلي في آثاره، فإذا هي تصور طرافة التفكير في أعلى صورة كما تصور طرافة الصوت، وما ينساق مع هذه الطرافة من تكرار وترداد كان يستعين بهما دائما على تدبيج أساليبه وتحبيرها، وإنهما ليتجليان دائما في كل ما يملى ويكتب، كما يتجلى جمال التفكير وجمال التعبير»[19].

وعلى الرغم من أن قراءة فيكتور شلحت «النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ»[20] تعلن صراحة اهتمامها بالمكون الحجاجي في نثر الجاحظ، فإنها لم تقف بعيدة من مفهوم تضافر

المكونين الأسلوبي والحجاجي في نثر الجاحظ الذي وقف عليه شوقي ضيف، فقد عمد الباحث في هذه القراءة إلى إبراز الوظيفة الحجاجية في نثر الجاحظ التي أشارت إليها القراءات السابقة. يقول: «وقد استرعت هذه النزعة العقلية انتباهنا واستأثرت بإعجابنا، فجئنا بدورنا نبحثها في هذا المؤلف، نحاول أن نحللها ونتحرى أصولها ومصادرها وعناصرها ومقوماتها»[21].

لقد جاءت قراءة فيكتور شلحت لتنمي مفهوم «المذهب الكلامي» الذي تنبه إليه البلاغيون القدامى في كلام البلغاء، وذلك بوصفه نوعا من أنواع البديع، إذ يرى فيه الباحث طريقة في إيراد الكلام على أساليب المتكلمين، وهو ما قصده ابن رشيق في قوله «فهذا مذهب كلامي فلسفي». إن المذهب الكلامي هو كل قول جرى على الطريقة الكلامية المتأثرة بالمنطق والفلسفة[22].

كما جاءت هذه القراءة لتنمي مفهوم «التلوين العقلي» في قراءة شوقي ضيف، وتعمل على توسيع مداه وإظهار وجوهه، ومنها إشارته إلى المكونين الأسلوبي والحجاجي في هذا النثر، فلم تقتصر قراءة الباحث على إبراز أساليب الحجاج، بل استوعبت أساليب التصوير.

وعلى الرغم من إدراك هذه القراءة للفروق بين أنواع الخطاب في نثر الجاحظ، كما تجلى ذلك في وعيها بالبلاغة المخصوصة للمناظرة، فإنها لم تصدر عن إطار نظري يربط بين الأسلوب وأنواع الخطاب، فقد قاربت نصوص الجاحظ، بوصفها مستوى واحدا، وليست مقامات نوعية مخصوصة. ويتجلى هذا في تحليله للأسلوب الذي اعتمد فيه الفصل بين اللفظ والمعنى، أو بين طريقة التعبير وطريقة التفكير، وهي قسمة تقليدية لا تسهم في فهم السمات البلاغية التي تفرزها نصوص الجاحظ النثرية بأنواعها المتباينة، كما لا تسهم في إبراز بلاغة أنواع الخطاب النثري المختلفة، من قبيل الخبر أو النادرة اللذين ساق شواهد نصية منهما من دون أن يدرك خصوصيتهما الأسلوبية النوعية. غير أن وقوف القراءة على المناظرة أثبت إدراك القارئ لمقامها الخطابي المخصوص الذي يقتضي أن يتجه التحليل إلى إبراز بنياتها الحجاجية بوصفها تقوم على الحجج وتسعى إلى التأثير والإقناع وإحراز الغلبة[23].

لقد أقر الباحث بأن المناظرة شكلت مقاما خطابيا ملائما للوظيفة الحجاجية أو لـ «النزعة الكلامية الخطابية الجدلية» التي حرص على استخراج وجوهها من مناظرة جرت بين صاحب الكلب وصاحب الديك في كتاب الحيوان، من قبيل «الحوار وترداد الألفاظ والمعاني»، و«البحث والتنقير وحشد الأدلة»، و«الكلام في الشيء وضده»، و«النظر من أوجه مختلفة»، و«التمثيل» و«القياس المضمر»[24].

وإذا كانت قراءة فيكتور شلحت وقراءة شوقي ضيف قد كشفتا عن وجود نمطين خطابيين في نثر الجاحظ، فإن هذا السؤال ستعاد إثارته في وقت لاحق مع قراءات أخرى

أفادت من الأسئلة التي استجدت في الحقل النقدي العربي، وعكفت على تدقيق النظر في الإجابة عنه.

ومن بين القراءات المتأخرة التي أثارت هذا السؤال، نقف هنا على قراءة محمد النويري: «البلاغة وثقافة الفحولة - دراسة في كتاب العصا للجاحظ»[25]، وقراءة محمود المصفار: «بخلاء الجاحظ بين تعدد الخطاب وخطاب التعدد - مقاربة سردية في الهزل»[26]، وقراءة محسن جاسم الموسوي للسرد عند الجاحظ في كتابه: «سرديات العصر العربي الإسلامي الوسيط»[27].

لقد قرأ محمد النويري «كتاب العصا» بوصفه نصا يتداخل فيه الخطاب الحجاجي والخطاب الجمالي. يتشكل الخطاب الأول من بنيات حجاجية توخت توصيل رسالة إلى المتلقي وإقناعه بمحتواها، وهي أن العرب - بخلاف ما يدعيه الفرس - قد نبغوا في البلاغة التي اقترنت عندهم بالشجاعة والفروسية. ويشكل الخطاب الآخر حقل من الاستعارات والكنايات والصور البلاغية التي جعلت من النص أفقا للتأويل.

لقد أثبتت قراءة النويري لـ «كتاب العصا» أنه نص حجاجي أدبي، أو أدبي حجاجي. وعلى الرغم من أن النويري توخى - في الأساس - إبراز القدرة الحجاجية التي تجلت في دفاع الجاحظ عن استخدام العرب للعصا[28]، فإنه واجه جملة من الصور والأشكال التعبيرية التي لا تنحصر وظيفتها في الاحتجاج لأهمية العصا وارتباطها بالبلاغة، بل تتجاوزها إلى الوظيفة الجمالية والتأويلية. وبذلك اضطر إلى التعامل مع الخطاب التخييلي الذي لم يخل من وظيفة حجاجية في نسيج نص «العصا»، على نحو تعامله مع الخطاب الحجاجي الذي لم يخل من وظيفة تخييلية.

لقد كان الباحث مدركا - بوجه من الوجوه - لهذا الإشكال، عندما أشار إلى أن الجاحظ، في حجاجه، سلك اتجاهين مستقلين ولكنهما ينتهيان إلى غاية واحدة، وهي الدفاع عن مكانة العصا في الثقافة العربية الإسلامية:

الاتجاه الأول رمزي، أي النظر إلى العصا بوصفها «سيما» وعلامة تميز الأمة العربية عن غيرها من الأمم، فوظيفتها لا تتعدى في هذا التفسير الدلالة الرمزية بوصفها علامة تسم جسم العربي لتعرف به وتميزه، أو الدلالة الاستعارية التي تنطوي عليها استعمالاتها في الثقافة العربية. ولأجل ذلك سلك الباحث في قراءته لنص العصا مسلك تأويل جملة من الصور البلاغية والاستعمالات الاستعارية التي احتوت لفظ العصا من قبيل: «صلب العصا» و«لين العصا» و«لا ترفع العصا عن أهلك» و«عصا المسلمين» و«عصا الدين» و«شق عصا المسلمين» و«إياك وقتيل العصا»، وصورة «حمل العصا وإلقائها»، إذ أفضى به تأملها إلى مجموعة من الدلالات الاستعارية والقيم الدينية والاجتماعية والحضارية والإنسانية. فهذه الصور تدل على جملة من القيم كالحذق وجودة السياسة والحزم الرفيق والتلاحم والتكافل

والسيادة والفحولة والشهامة والقوة والمكابدة والشوق والذكورة[29]، وهي دلالات تكشف عن أن في «كتاب العصا» خطابا جماليا يتطلب التواصل معه التأويل وتخطي الدلالات الأولى.

لم يكن الجاحظ في صياغته لخطاب العصا مدافعا عنها فقط، بل سعى - كما قال الباحث - إلى «استشراف أبعاد سلطانها» والـ «غوص في استكناه أغوار رمزيتها»[30]، وهذا يعني أن «كتاب العصا» ليس مجرد خطاب تداولي يقوم على آليات الدفاع ووسائل الحجاج، بل هو خطاب تخييلي حتى إن أسفر عن غاية حجاجية. ذلك أن قارئ هذا النص ليس مجرد متلق يراد منه الاقتناع بالأفكار التي يوصلها إليه الجاحظ، لكنه متلق مشارك في النص بتأويله للحكايات والأخبار والصور البلاغية التي تجلب له المتعة والفائدة معا.

الاتجاه الثاني في تعامل الجاحظ مع العصا هو وصفه الباحث بأنه اتجاه وظيفي، إذ سعى الجاحظ، في كتابه، إلى إثبات الدور الوظيفي للعصا في الثقافة العربية وإثبات مزاياها وشرف معدنها، فهي ليست مجرد سمة مميزة لخصوصية العرب، بل هي جزء من خطابتهم، فالعرب لا تقوم خطابتهم إلا بحمل العصا «وذلك لأن الخطابة عندهم ليست كلاما فقط، بل هي إشارات تعضد الكلام... ولقد ذهب الجاحظ إلى أبعد مدى في إبراز أهمية الإشارة بالنسبة إلى الكلام لما أشار إلى أن المتكلم الذي يمنع حركة رأسه أو يده يذهب ثلثا كلامه فجعل الثلث للعبارة اللفظية والثلثين للإشارة»[31].

لقد سعى الجاحظ إلى إحباط حملة الشعوبية على العرب وغضهم من بلاغتهم، عندما شككوا في العلاقة بين حمل العصا والحاجة إلى الخطابة، فقد كانت حججهم تتوخى نسف مواضع فخر العرب بهويتهم وإخراجهم من دائرة البلاغة. غير أن الجاحظ الذي توسل بمجموعة من الحجج (السلطة، الشواهد الدينية، الأقوال المأثورة، الأمثال، الحكايات، الأخبار، الطبيعة...) انزلق في حجاجه إلى المغالطة عندما أثبت أن العصا ليست من لوازم الكلام ولكنها قادرة عليه[32].

إن ما أردت قوله، من خلال قراءة النويري: إن نص العصا نسيج متداخل من المكونين الحجاجي والتخييلي، ينبغي أن يتصدى له القارئ في وضعيته الأدبية المتواشجة. وقد كان الباحث واعيا إلى حد بعيد بهذا الإشكال، على الرغم من أنه لم يصغه نظريا.

ولم تكن قراءة محمود المصفار، المشار إليها آنفا، في مقاربتها لأدب الجاحظ على وعي بهذا الإشكال وعيا نظريا واضحا، على الرغم من أن تحليله لمجموعة من النوادر كشف عن أنه ينظر إلى النص السردي عند الجاحظ في صيغته التي لا ينفصل فيها المكون التخييلي عن المكون الحجاجي.

لقد قسم الباحث خطاب «البخلاء» إلى صيغتين، صيغة الخطاب الحجاجي، وصيغة الخطاب السردي. تنتمي إلى الخطاب الأول أقوال البخلاء وأحاديثهم وسجالاتهم

ووصاياهم ومناظراتهم، بينما تنتمي إلى الخطاب الثاني أفعالهم وحيلهم وقصصهم ونوادرهم.

درس الباحث في الصيغة الأولى «البخلاء»، بوصفه كتاب جدل وحجاج، وفي الصيغة الثانية درسه بوصفه كتاب سرد وتصوير، فالجاحظ - وفق وصف الباحث - تارة مناظر فطن، وتارة مصور بارع[33]، بيد أن هاتين الصيغتين لا توجدان مستقلتين هنا كما يوهمنا هذا التقسيم، ولعل هذا هو الذي يفسر إشارة الباحث إلى تعدد مقاصد الخطاب الواحد وأساليبه في هذا الكتاب، مما جعله يصفه بأنه «الواحد الجمع والمتعدد الفرد»[34].

إن النص النثري (الحجاجي أو السردي) عند الجاحظ متعدد المقاصد والأساليب، مما يقتضي درسه في تداخل بعديه التخييلي والحجاجي، فعلى الرغم من أن الباحث اتجه في قراءته لنوادر الجاحظ السردية إلى تحليل بنياتها الجمالية، فإنه كان يؤمن بأن هذه النوادر لا تخلو من مقاصد تداولية ينبغي رصدها. فقد لاحظ أن مجموعة من نوادر الجاحظ ينبغي أن ننظر إليها بوصفها استدلالات تمثيلية على فكرة نظرية أو أطروحة علمية[35]، وهناك طائفة أخرى «في نقد الأخلاق وإصلاح النفس وتهذيب السلوك»، وإن لم تعر من الوظيفة الفنية التي تجلت في خلقها «التوتر النفسي» و«الصراع الدرامي»[36]. وهناك نوادر يهيمن على مساحتها النصية الحجاج على السرد[37]، مما يثبت أن الباحث ينظر إلى النص السردي عند الجاحظ بوصفه جماعا من الصيغ الخطابية تتولى تشكيل بلاغته. غير أن تحليله لهذا النص اتجه في الأساس إلى درس الصيغة السردية، وذلك بوصف مكوناتها من قبيل الحدث والزمان والمكان والشخصيات. على نحو ما اتجه إلى درس آليات المكون الهزلي الذي تقوم عليه النوادر [38]، وما يتسم به بعضها من سمات من قبيل التناص والتعدد الدلالي. فقد وقف في تحليله لنادرة «مريم الصناع» على تناصها مع سورة مريم في القرآن الكريم «فإذا مريم الصناع ملامح متعددة من مريم النجار ومن أمها ومن ابنها عيسى عليه السلام، ولكنها مع ذلك شيء مغاير لهم ببراعتها في الاقتصاد والتدبير»[39]، ووقف على نادرة «ليلى الناعطية» مؤولا خطابها اللغوي الذي يتجاوز الدلالة الظاهرة إلى الدلالة الخفية، وذلك باللجوء إلى سياقها التلفظي (تعد ليلى الناعطية أحد غلاة الشيعة ممن طبق المذهب الصوفي بإخلاص وقوة)[40].

وفي إشاراته إلى مكونات السرد عند الجاحظ، وقف على طبيعة السرد عند الجاحظ التي قامت على المزاوجة بين التخييل والحجاج، فسرد الجاحظ من جهة يقوم على التشخيص والعناية بالتفاصيل الدقيقة والمفارقة ورسم التناقض في الشخصيات ومصائرها ورغباتها المعلنة والمكبوتة، وهو من جهة أخرى سرد يهيمن عليه الخطاب والحديث، بدل الحدث والفعل. إن السرد عند الجاحظ جواب عن سؤال أو استجابة لأمر[41].

2 - التصوير

نستطيع القول إن دخول مصطلح «التصوير» مجال القراءات التي تفاعلت مع نثر الجاحظ، يعود إلى حديث طه حسين عن كتاب «البخلاء»، وذلك عندما فسر قيمته الأدبية بـ «التصوير الدقيق الذي لا يقاس إليه تصوير»[42].

ولا شك في أن تداول هذا المصطلح في القراءات المتلاحقة حول أدب الجاحظ، كان علامة على تحول في طبيعة الأسئلة التي وجهت إلى هذا الأدب، فمعيار التصوير الذي استخدمه طه حسين، آذن بتحول واضح في أفق انتظار فئة من القراء تشبعوا بفنون الأدب الغربي الحديث، وأدركوا أن وظائف الأدب لا تنحصر في القدرة البيانية أو في الصنعة الأسلوبية، بل تتجاوز ذلك إلى القدرة على تصوير صغائر الأمور وجلائلها، والتغلغل في دواخل الشخصيات والنفس الإنسانية وتصويرها بدقة، لأن في ذلك مصدر لذة وابتهاج للمتلقي.

لقد مثلت قراءة طه حسين تحولا في تاريخ تلقي نثر الجاحظ وفهم بلاغته، من سؤال البيان إلى سؤال التصوير، من النظر إلى الأدب بوصفه شكلا من أشكال التزيين والقدرة على الإقناع وإفحام الخصوم، إلى اعتباره أداة من أدوات التعبير عن الإنسان وقيمه، وخطابا يجسد خبرة صاحبه في فهم الحياة الإنسانية. إن الأدب في سياق هذا الأفق، لم يعد يُنظَر إليه في ضوء مفهومات الصنعة والتحسين والتأثير والإقناع، بل برزت مفهومات أخرى من قبيل المحاكاة والتصوير والتعبير والأدبية والالتزام والواقعية والتناص، وغيرها من المفهومات التي نشأت في سياق نظرة جديدة للعمل الأدبي تنظر إليه في علاقاته المتشابكة مع منشئه، أو مع الواقع أو مع غيره من الأعمال الأدبية أو مع جنسه الأدبي الذي ينتمي إليه أو مع المتلقي بوصفه كفاية تأويلية أو مع ذاته بوصفه نسقا من الدلائل التي تحيل إلى نفسها كما يقول البنيويون.

وعلى الرغم من أن مفهوم التصوير نشأ في النظرية الأدبية الحديثة بوصفه مبدأ يفسر ماهية الأدب في علاقته بالواقع الذي يفترض أن له صلة به، غير أن توظيفه في قراءة نثر الجاحظ وبلاغته جاء ملتبسا بتصورات نقدية مختلفة، فقد التبس بالبلاغة القديمة وبالنقد الكلاسيكي والنقد الاجتماعي والنفسي والأسلوبي والإنشائي. وفي استخداماته المتعددة لم يرق هذا المفهوم إلى أن يشكل إطارا نظريا أو معيارا نقديا واضح المعالم يصلح لقراءة نثر الجاحظ على نحو ما نعرف ذلك عن مفهوم التصوير الشعري. بيد أنه يمكننا القول إن مفهوم التصوير في هذه القراءات تكمن فضيلته في أنه استجاب لسمة مهمة من سمات نثر الجاحظ وبلاغته ظلت محجوبة ومطوية طوال حقبة من الزمن، ولم يكن متاحا اكتشافها لولا أن استجد في تصور القراء المعاصرين ومقاييس ذوقهم، ما أهلهم لاكتشاف هذا الوجه الآخر لبلاغة الجاحظ، أي ربط بلاغة الأدب وقيمته الجمالية بتصوير الإنسان والواقع تصويرا دقيقا.

في قراءة مبكرة تطرقت إلى التصوير في نثر الجاحظ، يحدد أحمد الشايب قصده منه قائلا: «نريد بالتصوير أسلوب الوصف الذي يعرض علينا الشخصيات، أو المناظر، أو الأشياء، أو الحالات النفسية متميزة الخواص جدا أو هزلا، كما هي في الواقع أو كما يراها الكاتب الفني»[43].

يحصر الباحث التصوير في الوصف، سواء كان حسيا أو نفسيا، ويرى أنه يمكن أن يكون مطابقا للواقع كما يمكنه أن يكون محرفا عنه. وقد لاحظ على تصوير الجاحظ أمرين:

- أنه تصوير هزلي لا يجاوزه إلى أنماط أخرى من التصوير.

- أن مجموعة من صوره، خصوصا في «رسالة التربيع والتدوير»، تحمل إشارات علمية وتاريخية وفلسفية وكلامية، تتطلب قارئا لا يتوافر بين المثقفين بله أن نجده بين عموم القراء[44].

والحق أن هاتين الملاحظتين ستنفيهما القراءات اللاحقة التي ستثبت أن التصوير عند الجاحظ استوعب أنماطا أخرى تتصل بشخصيات غير هزلية. فهل يجوز أن نقصر التصوير على نوادر البخلاء واللصوص والمكدين وشخصيات أحمد بن عبدالوهاب والخرساني وعلي الأسواري والكندي، وننفيها عن رسائله وأخباره الجادة التي اتسمت نماذجها الإنسانية بالعجب غير المضحك؟! وهل يجوز أن نرى في النصوص المضمنة في «رسالة التربيع والتدوير» عيبا لأنها تستعصي على القارئ العام؟! هل يجوز أن يصير القارئ العام معيارا للبلاغة والقيمة الأدبية؟!

لعل القراءات اللاحقة كفيلة بتجاوز هذه الثغرات التي وقعت فيها قراءة أحمد الشايب، وتوسيع إشاراته إلى التصوير وإغناء مفهومه.

في قراءة استعارت عنوانها من وصف قديم أطلق على كتب الجاحظ: «الجاحظ معلم العقل والأدب»[45]، يكشف صاحبها ذلك التحول الذي أشرت إليه أعلاه، في معايير تلقي أدب الجاحظ، من البيان إلى التصوير. يقول شفيق جبري في هذا المعنى: «فما سعة لغته بشيء إذا قسناها إلى قدرته على تصوير جلائل الموضوعات وصغائرها»[46]، فالباحث يرى في الجاحظ مصورا من أكبر المصورين[47]، ولكنه غير معني نظريا أو نقديا بتحديد مفهوم الصورة في الأدب عامة والنثر بشكل خاص، وإن أثبت تحليله لنادرة «قاضي البصرة» أنه يستخدمها بوصفها مرادفا للتصوير الفوتوغرافي أو الرسم الحقيقي[48].

عندما ينعت الباحث الجاحظ بالمصور، فهو يستخدم هذا النعت في معناه الحسي المرئي والحقيقي، إذ تكتفي الصورة بنقل ما تستطيع عدسة المصور التقاطه في المجال المحسوس الذي يحيط به إطار الصورة، فلا يستطيع المصور أن ينفذ إلى مجال العواطف والمشاعر الخفية. وإذا ما تراءى شيء من ذلك في الصورة، فإنه من نتائج وإيحاءات التفاصيل الدقيقة للأشكال والأوضاع والحوادث المنقولة على جهة الحقيقة. إن كل ما يصل إلى المتلقي من صفات الشخصية المصورة الظاهرة والباطنة، طريقه التصوير الحسي الحقيقي.

لا شك في أن استخدام التصوير بهذا المفهوم يغني بلاغة النثر عند الجاحظ، ويدرأ عنها ما تعرضت له من تهوين بسبب ابتعادها عن معيار بلاغة الشعر كما رأينا في المقامة الجاحظية. غير أن الباحث في الوقت نفسه لا يترك مجالا للحديث عن التصوير النفسي أو التصوير البلاغي القائم على التشبيه والاستعارة وعموم المجاز.

هذه أبرز فكرة نقدية تُستفاد من هذه القراءة، على الرغم من أن صاحبها لم يقترح إطارا نظريا لمفهوم الصورة في النثر عموما والنثر العربي القديم بشكل خاص، ولكن حسبه أنه أسهم في الكشف عن بعد آخر من أبعاد بلاغة نثر الجاحظ المتمثل في التصوير بدل البيان، وهو البعد الذي تبلورت ملامحه أكثر في قراءات أخرى، فقد لاحظ سيد حامد النساج في قراءته لكتاب «البخلاء» أن قيمة هذا الكتاب لا تؤول إلى قدرة الجاحظ البيانية وثقافته اللغوية والمنطقية والفلسفية فقط، بل إلى خبرته «المعمقة بالنفس البشرية، وبما يعتمل في داخلها من صراعات»[49]، إن الباحث الذي استفاد من الفنون الأدبية النثرية الحديثة ومن الدراسات النفسية يرى أن الجاحظ في كتاب «البخلاء» صوَّر الإنسان بكل نوازعه ورغباته وطبائعه تصويرا نفسيا ينم على «دقة الملاحظة، ونفاذ البصيرة، وعمق التجربة، وسعة المعرفة»[50].

وقد شكلت «النفس الإنسانية في أدب الجاحظ» [51] موضوعا لقراءة سامي الكيلاني الذي يرى أن الجاحظ صوَّر الإنسان على حقيقته، فالإنسان بوصفه نموذجا يجمع بين الخير والشر، هو مادة أدب الجاحظ.

وعلى نحو ما اقترن التصوير في نثر الجاحظ بالنفس الإنسانية في بعض القراءات، اقترن بالمجتمع في بعضها الآخر، ففي قراءة بعنوان: «الجاحظ ومجتمع عصره» [52] يفتح جميل جبر أفقا جديدا في أدب الجاحظ، وذلك بوقوفه على علاقة هذا الأدب بالمجتمع، فهو يرى أن الجاحظ مصور اجتماعي بارع[53]، صور جل طبقات مجتمع عصره[54]، كما صور أهم وجوه الحياة الاجتماعية[55]».

ويفسر الباحث إثارته لهذا السؤال في أدب الجاحظ بقوله: «ففي عصر الالتزام الأدبي الذي نعيش فيه، وقد شاء الأديب الحق أن يكون شاهدا على عصره ليأتي نتاجه من لحم ودم، يجدر بنا أن نعود إلى الجاحظ، أول أديب عربي أدى شهادة جامعة عن مجتمع عصره ففتح الطريق أمام الأدب الملتزم المعاصر»[56].

ومع أن الباحث يفسر عودته إلى أدب الجاحظ واهتمامه به، على أساس التزام هذا الأدب بقضايا المجتمع، غير أن السؤال الأهم - بالنسبة إلينا هنا - هو الذي صاغه الباحث على النحو الآتي: «ما الفائدة اليوم من شهادة الجاحظ على مجتمعه بعد انقضاء ألف عام عليها؟»[57]، ولعله أراد القول إن المعيار الاجتماعي ليس حاسما في تجديد العلاقة بأدب

تفصلنا عنه مسافة زمنية سحيقة، فلا بد إذن من معيار آخر يعززه ويمنحه الحياة والاستمرار، هذا المعيار هو القدرة على التصوير.

يرى الباحث أن «ميزة الجاحظ الأولى هي إحياء موصوفه وترسيخه في الأذهان»[58]. وقد تحقق له ذلك بوسائل عدة، فهو لا يتناول «أشخاصه في المطلق، بل في أوضاع معينة مفصلة تكشف عن أعماقهم بشكل بليغ»[59]، إذ يصفهم وصفا حسيا يجسد انفعالاتهم النفسية كأنهم صور حية. كما أنه لا ينظر إلا إلى سمة واحدة من سماتهم، كالبخل في شخصية البخيل على سبيل المثال[60].

لقد انطلق الباحث في تفسير عودته إلى أدب الجاحظ في هذا العصر، من المعيار الاجتماعي، غير أنه انتهى إلى المعيار الجمالي المتمثل في التصوير، في تفسيره استمرار هذا الأدب وقيمته التي يحظى بها حتى الآن.

لا يكاد يخرج مفهوم التصوير في قراءات أدب الجاحظ عن دائرة الوصف الحسي أو النفسي، غير أن هذه القراءات تتفاوت بعد ذلك في تشخيصها للسمات التي يتجسد بها الوصف، ما يجعل بعضها يستشرف آفاقا جديدة في بلاغة التصوير الأدبي على الرغم من أن أصحابها لم يقصدوا إلى تأسيس أي إطار نظري لمفهوم التصوير في النثر أو السرد.

في قراءة طه الحاجري لنصوص «البخلاء» التي قدم بها تحقيقه للكتاب، وقف على السمة المهيمنة على التصوير عند الجاحظ بمنأى عن سلطان التصوير الشعري، وتتمثل عنده في «الواقعية» التي لجأ إليها الكاتب في رسم صوره، إذ لم يستعن بالتشبيهات والاستعارات «إلا بالقدر الطبيعي الذي يستثيره الحس استثارة طبيعية لا صناعة فيها... فأسلوب الجاحظ في الوصف هو - في حقيقة الأمر - وجه من وجوه «الواقعية» الغالبة عليه، وقد أعانه على أن يبلغ بأسلوبه هذا ذلك المبلغ من دقة التصوير وروعته قوة إدراكه لقيم الكلمات، وإحساسه الملهم بالظلال التي تنتشر عنها، وهدايته البالغة في كيفية تأليفها وتنسيقها ومزج ما بينها»[61].

ولقد استثمر غير دارس سمة «الواقعية» هذه في نعتهم للتصوير في كتاب «البخلاء»، فرأوا أن نثر الجاحظ يحمل جملة من الخصائص التي تقربه من المذهب الواقعي في الآداب الغربية الحديثة، فشوقي ضيف يصنف الجاحظ ضمن «أصحاب منهج الواقعية»[62]، ومحمد المبارك يرى أنه «وضع في كتاب البخلاء قواعد وأسسا تشبه قواعد المذهب الواقعي»[63]، ويرى حسين مروه أن «أدب الجاحظ في كتاب البخلاء يكشف عن جذور المذهب الواقعي الاجتماعي»[64].

غير أن هناك تصورا آخر للواقعية، وهو التصور الذي ينظر إليها بوصفها سمة جمالية متعالية عن المذهب الذي انبثقت منه وصفة مجردة عن الزمان والمكان اللذين تبلورت في إطارهما. والحق أن قراءات هؤلاء لم تكن بعيدة عن هذا التصور، على الرغم من أنها قامت نظريا على فكرة ترى في الواقعية مذهبا فنيا جسد الجاحظ خصائصه. آية ذلك أننا

لا نستطيع أن نفهم حديث شوقي ضيف - على سبيل المثال - عن «آثار» الواقعية في كتابات الجاحظ، إلا إذا أدركنا أن مدلول الواقعية في مثل هذا السياق، يتجاوز المدلول الذي يحددها بوصفها مذهبا فنيا تشكل في العصر الحديث، إلى اعتبارها أسلوبا متعاليا وصفة يمكن أن توجد في أي زمن أو مكان.

يقول فاروق سعد في مقاربته لهذه السمة في صور البخل: «إن أول ما يلفت النظر في كتاب «البخلاء» هو الواقعية. فالواقعية سمة تعم صورة البخل عند الجاحظ. لكل صورة تقريبا إطارها الزمني والمكاني. ولكل صورة ألوانها المميزة لنماذجها وشخصياتها. ولكل صورة دقائقها وتفصيلاتها»[65].

تتشكل صور البخل في تصور هؤلاء القراء - وإن لم يعلنوا ذلك - من مكونات وسمات، فلكل صورة إطار زماني ومكاني وشخصيات يتم التواصل معها بواسطة الوصف أو التعبير. هذه المكونات التي تشكلت منها صور البخل تكيفت جميعها بسمة مهيمنة تمثلت في الواقعية التي تجلت على النحو الآتي[66]:

- يستمد النثر الواقعي موضوعاته وشخصياته وأمكنته وأزمنته من الحياة الواقعية، أي إن نثر الجاحظ يصوِّر ما يقع في الحياة أو ما هو ممكن الوقوع.

- يقوم التصوير الواقعي عند الجاحظ على الوصف الحسي الدقيق للتفاصيل المتعلقة بالأشياء المادية والحركات والهيئات والعلاقات والمشكلات، على نحو ما يقوم على تصوير الدخائل النفسية للشخصيات. فصورة البخيل صورة حية مفعمة بالتفاصيل اليومية التي تجعلنا نعايشه في حركاته وسكناته وأهوائه وهواجسه.

- تصوير الشخصيات بلغاتها الاجتماعية، وذلك عندما جعلهم الكاتب يتكلمون بألسنتهم وليس بلسانه. على هذا النحو تتعدد لغات البخلاء وغيرهم من شخصيات أدب الجاحظ، وفق تعدد مهنهم ومستوياتهم الاجتماعية والثقافية.

- اعتمد الجاحظ في تصويره أيضا على التعبير بالألفاظ والتراكيب الدالة على الحركة أو المشهد. إن الصياغة اللغوية في مقامات السرد تجسد المواقف القصصية، وذلك بما يراعيه المتكلم في مثل هذه المواقف، من حذف واختزال وتنوع في الصيغ وتغيير في ترتيب عناصر الجملة واستعمال للأفعال الناقصة، أي أن الجاحظ نقل التعبير اللغوي في مقام القص من بلاغة البيان الساحر إلى بلاغة التصوير الواقعي.

وفي قراءة أخرى قامت أيضا على مطابقة التصوير بالوصف في جانبيه الحسي والنفسي، سيمكن التحليل الدقيق صاحبيها من الوقوف على جملة من السمات التي تجسدت بها صور البخلاء والأكلة، مما أفضى بهما إلى الاقتراب من بلاغة الصور النثرية بصرف النظر عن وعيهما النظري بالخصوصية النوعية للتصوير النثري. لنتأمل هذه القراءة في إحدى نوادر

الجاحظ : «إن حشد أفعال مثل جحظت - سكر - سدر - انبهر - تربَّد - عصب، وإيرادها متلاحقة هو الذي يخلق في نفس القارئ نوعا من التوتر والتحفز لمعرفة ما سيقع للبخيل الرَّغيب وهو في حالة تشنج مرضية، لقد ظل الجاحظ يكثف من القرائن اللغوية ويضخِّم من مدلولاتها حتى يهتدي إلى العنصر الذي يجعل من هذه الصورة صورة قوية ذات نفوذ، وهذا العنصر هو عنصر الخوف»[67].

إن التوتر والتحفز والتكثيف والتضخيم والخوف تشكل جميعها سمات صورة البخيل أو بلاغة التصوير النثري في هذه النادرة، على نحو ما تشكلهما سمة النقل الواقعي الدقيق العاري عن المجاز[68].

ولعل دراسة صالح بن رمضان بعنوان: «أدبية النص النثري عند الجاحظ»[69] تمثل أهم قراءة في أدب الجاحظ استخدمت مفهوم التصوير بوعي نقدي نظري واضح الملامح، فقد ارتبط التصوير في هذه القراءة بسؤال الأدبية والبحث عن خصائص نثر الجاحظ الفنية، على نحو ما ارتبط بسؤال التجنيس: هل استطاع الجاحظ، في تصويره للنماذج البشرية، أن يتخلص من سلطان التصوير الشعري ويشكل أفقا مغايرا للتصوير في النصوص النثرية؟

إن صالح بن رمضان الذي وضع قراءته في نثر الجاحظ في سياق أسئلة أدبية وبلاغية، لا شك سيسهم في إغناء بلاغة هذا النثر والكشف عن سمات جديدة لم تهتدِ إليها القراءات السابقة. فهو يعي أنه يواجه نصوصا نثرية «لم تحدد بعد أنواعها الأدبية، ولم توصف أجناس الخطاب فيها، فالشائع أن بعضها ينتمي إلى فن النوادر، وأن جانبا منها في الأخبار الأدبية، وأن طائفة ثالثة في الرسائل، ورابعة تقوم على الخطاب الجدالي الاحتجاجي ضمن ما نسميه مؤقتا فن المفاخرة،... وهلم جرا»[70].

ولأجل ذلك كانت هذه القراءة في جانب من جوانبها، إسهاما في تجنيس نصوص الجاحظ النثرية، على نحو ما كانت إسهاما في تأصيل مفهوم التصوير الأدبي تأصيلا يراعي الفروق البلاغية النوعية بين الشعر والنثر، فقد صرح بأن قصده من هذه القراءة المقترحة هو «تجاوز دراسة النص النثري بمقاييس تطبق على الشعر»[71]، أي أن مقاربته للنص النثري لن تحفل بالمجازات والصور البلاغية الجزئية التي احتفت بها بلاغة الشعر.

وإذا كان إسهام الباحث في تجنيس آثار الجاحظ الأدبية، زاوية نؤثر تناولها في محور لاحق، فإننا هنا نقف على إسهامه في الكشف عن سمات التصوير عند الجاحظ في نصين نثريين هما: «رسالة التربيع والتدوير» و«رسالة القيان».

ولعل الباحث في هذه القراءة يطور ملاحظتين وردتا في قراءتين سابقتين أشار إليهما في سياق دراسته، **الملاحظة الأولى** لطه الحاجري في كتابه: «الجاحظ... حياته وآثاره»، حيث رأى أن الجاحظ جعل في رسائله «الإنشاء الأدبي تصويرا للحياة المعاصرة»[72]، **والملاحظة الثانية**

لشارل بلا في مقاله: «النثر الفني ببغداد»، الذي رأى فيه أن الجاحظ، على الرغم من بلوغ نثره درجة نافس بها الشعر، فإن النقاد العرب القدامى الذين أعجبوا به لم يبينوا أسباب هذا الإعجاب «ذلك أن الشعر وحده (بصرف النظر عن القرآن طبعا) جدير بأن يكون في نظره موضوع دراسة أسلوبية»[73].

على هذا النحو سيعمد الباحث في قراءته للرسالتين المذكورتين إلى استثمار آفاق التحليل الأسلوبي بمفهومه الواسع، واستثمار معيار التصوير الذي سبق لطه الحاجري أن استخدمه في قراءته لنوادر كتاب «البخلاء»، كما رأينا في فقرة سابقة. وبين التصوير والتحليل الأسلوبي صلة طبيعية، غير أن الباحث يعزز هذه الصلة بمعيار الجنس الأدبي الذي لا تراعيه عادة المقاربات الأسلوبية التي تتعامل مع الأعمال الأدبية بمقاييس واحدة.

لا تكاد هذه القراءة تختلف في تحديدها للتصوير عن القراءات السابقة التي ساوت بينه وبين الوصف. غير أن تأملا دقيقا للسمات التي استخلصها الباحث من الرسالتين، يثبت أن التصوير أوسع من الوصف وأقدر على استيعاب خصائص التعبير الأدبي وأشكاله المتنوعة التي لا تتوقف الآثار الإبداعية عن توليدها.

لقد استطاع الباحث في قراءته لـ «رسالة التربيع والتدوير» أن يضع يده على جملة من السمات البلاغية الموسعة التي أغنت معيار التصوير وتجاوزت به طوق الصيغ الأسلوبية الجزئية، على نحو ما استجابت لنثر الجاحظ وبلاغته التي ظلت سماتها طي الخفاء تنتظر من يسائلها.

يشير الباحث إلى إحدى سمات التصوير في هذا النص قائلا: «وفي رسالة التربيع والتدوير شواهد كثيرة يبرز فيها سعي الجاحظ إلى تصوير المهجو تصويرا دقيقا، ورسم المعاني الهجائية بصورة مستفيضة، وذلك باستخدام مواد أدبية مستقاة من أشكال تعبيرية متنوعة»[74]، فالكاتب قد يلجأ في تكوين الصورة إلى جملة من أشكال التعبير، يعمد إلى الجمع بينها وحشدها في فقرة واحدة، فتصبح نسيجا متداخلا من أشكال وأنواع خطابية متعددة: الحديث النبوي، والقول المأثور، والدعاء، والوصية، والحكمة، والمثل[75].

إن تصوير المهجو (أحمد بن عبدالوهاب) والمعاني الهجائية، اعتمد في هذه الرسالة التقاطع مع نصوص مستعارة من أنواع وأشكال خطابية مختلفة. وقد صاغ الجاحظ هذا التقاطع أو الحوار بين النصوص في صيغ تعبيرية مختلفة، حار الباحث في تسميتها، فهي أحيانا «الكناية» وأحيانا «تحويل النص الشاهد» و«قلب الغرض الأدبي»[76].

وفي سياق هذه المقاربة الأسلوبية الدقيقة، استطاع الباحث أن يتقرى سمات بلاغية أخرى، بعضها مرصود في كتب البلاغة، وبعضها الآخر من ابتكار الجاحظ وابتداعه الأسلوبي[77]. ولعل أهم هذه السمات التي اهتدت إليها قراءة الباحث في هذا النص،

ما أطلق عليه المحاكاة الساخرة أو كتابة المناظرة بأسلوب ساخر التي اعتبرها بعدا من أبعاد الرسالة الفنية[78].

وفي قراءته لـ «رسالة القيان» يلح مرة أخرى على الخصوصية الأدبية لأسئلته، فهو لا يبحث في هذا النص عن القينة بوصفها نموذجا اجتماعيا أو حضاريا أو واقعيا، فهذه النماذج متروكة للقراءات التاريخية والحضارية والفكرية. أما قراءته الأدبية فقد حددت موضوعها في القينة بوصفها «نموذجا فنيا صنعه الكاتب وأنشأه إنشاء. فنحن لا نجدها في الواقع... وإنما أراد أن يصور قينة تكتمل في شخصها صناعة القيان كلهن»[79]، فالكاتب لم يصور تجربة غزلية ذاتية، فقينة الجاحظ ليست شخصا معينا، بل «ظاهرة حضارية عامة» و«نموذج إنساني» «لم يكشف عنه الشعراء في تصويرهم للمرأة المغنية»[80].

لم تكتف قراءة صالح بن رمضان لـ «رسالة القيان» بإثارة سؤال «الأدبية» بمفهومه المطلق أو المجرد، بل الأهم هو أن مقاربته لأدبية هذه الرسالة لم تسقط من حسابها النظر إليها بوصفها «علامة من علامات تطور الكتابة النثرية في الأدب العربي»[81]، ومعنى هذا أن قراءة الباحث وضعت على عاتقها مهمة جديدة وأثارت سؤالا بلاغيا لم تهتد إليه القراءات السابقة، والذي يمكننا صياغته على النحو الآتي: هل استطاع الجاحظ أن يصوغ صورة للمرأة المغنية خارج الحدود التي رسمها لها الشعر؟ وبتعبير آخر: هل يمكن تحديد سمات بلاغية خاصة بصورة المرأة في النثر؟

ومع أن الباحث لا يثير هذه الأسئلة بالصيغة النظرية نفسها التي أثيرها هنا، فإن مقاربته الأدبية لا تقع بعيدا عن هذا المرمى، فمقارنته بين الرسالة والشعر ليس القصد منها رصد التشابه الواضح بينهما فقط، بل الأهم من ذلك هو رصد الاختلاف والتمايز، وذلك بالوقوف على «الخصائص التي يتسم بها فن الوصف [أو التصوير النثري] في النثر العربي في مرحلة من مراحل تطوره»[82]. ولما كان نص الرسالة يقوم على الوصف، فإن الباحث عمد في قراءته إلى الكشف عن السمات أو الخصائص التي اضطلعت بتشكيله، وهي بإيجاز:

- **سمة السرد**، فقد استخدم الكاتب الجملة الفعلية في نسيج النص واستغل مختلف وظائفه في تصوير «الحدث والحركة والحالة والشعور»[83]، فصورة القينة الفاتنة تشكلت في لغة نثرية سردية قائمة على تجسيم الحركة والنفاذ إلى دقائقها ومنعرجاتها والإحاطة بعالمها الشعوري[84].

- **سمة المراوحة** بين «رسم الأحداث وتصوير ملامح الشخصية، في حركتها وهيئتها»، حيث «بدت الشخصية نامية متحركة، وتلونت ملامحها بتلون الأحداث وتغيرها»[85].

- **سمة المراوحة** بين الوصف الخارجي والوصف الداخلي للشخصية، وفائدة هذه المراوحة «التقاط صورة مركبة تنطوي على تناقض بين ظاهر الشخصية وباطنها»[86]، فقد اتسم سلوك القينة مع عشاقها بالتمويه والإيهام.

- **سمة التقابل** في ترتيب الجمل الفعلية الدال على التركيب النفسي والسلوكي المتناقض لشخصية القينة.

- صورة المرأة في النثر ليست صورة حسية تقوم على وصف المحاسن والمفاتن، كما هي الحال في شعر الغزل، بل تقوم على وصف «تأثير الجمال في المحيط الإنساني الذي تعيش فيه». إن الوصف هنا يتعلق بآثار الجمال الجسمي والصوتي ونتائجه، والصورة المقصودة هنا «ليست صورة المرأة التي تغني بل صورة فعلها وأثره في مجلس الغناء»[87].

- تشكل الذخيرة الشعرية الغزلية مصدرا مهما من مصادر التصوير في هذا النص، سواء على مستوى الاسترفاد من معانيها وصورها في صياغته لنموذج المرأة المغنية، أو على مستوى تضمين نصه بأشعار الغزل.

لا شك في أن السؤال الأدبي والجمالي الذي حاور به الباحث هذا النص والنص السابق، كشف أبعادا جديدة في المقدرة البلاغية عند الجاحظ، هذه المقدرة التي تتجاوز البعد البياني الحجاجي والأسلوبي اللغوي الذي أثنى عليه القدامى والمحدثون، إلى البعد التصويري والتخييلي الذي استوعب إمكانات بلاغية أوسع وأرحب، إمكانات تفرزها النصوص والأنواع والأشكال. ومن شأن القراءات المتفاعلة مع النصوص الإبداعية أن تغني الجهاز البلاغي للقارئ وتكتشف فيها آفاقا جديدة ظلت محجوبة عن النظر.

إن أهمية قراءة صالح بن رمضان لأدب الجاحظ، تتمثل من جهة أخرى، في أنها تناولت التصوير أو الوصف في نوع نثري قلما تتجه نحوه القراءات، فمن المعروف أن التصوير في كتاب «البخلاء» استحوذ على معظم اهتمام النقاد والباحثين، منذ إشارة طه حسين المبكرة، كأن فن الرسائل نوع نثري خال من التصوير أو التخييل.

والحق أن الاهتمام بالتصوير في نوادر «البخلاء»، وفي نصوص أخرى سردية في كتاب الحيوان، يؤول إلى اقتران الوصف في الآداب الحديثة بالسرد وبالشخصيات وبالمكان والزمان وغيرها من المكونات التي تقوم عليها الأنواع النثرية السردية. من هنا كان درس التصوير في الأنواع النثرية غير السردية كشفا جديدا لبلاغتها، واستشرافا ضروريا لسماتها ومكوناتها، وإسهاما في تجنيسها.

2 - 1 - النادرة وأفق بلاغة القصة

لا شك في أن تجدد أفق التلقي الأدبي في العصر الحديث، والتحول في النظر إلى الأدب بمعايير مختلفة، أسهم في الكشف عن أبعاد جديدة في أدب الجاحظ وإبراز مكونات وسمات ظلت محجوبة عن القراءات القديمة، فشيوع الأشكال والأنواع السردية والموضوعات المرتبطة بنماذج إنسانية واقعية، وهيمنة الوظيفة التخييلية في الأعمال الأدبية الحديثة، شكَّلا معايير جديدة في تلقي الأدب وتقييمه. وكان من نتائج هذا التحول في معايير أفق انتظار القراء

العرب المعاصرين، تحول في الأفق البلاغي لنثر الجاحظ نفسه، الذي انتقل من محور الوظيفة البيانية بمفهومها الأسلوبي الحجاجي إلى محور الوظيفة التخييلية بمفهومها التصويري السردي.

وواضح أن الأشكال الجمالية التي رسختها أنواع القص الحديثة في وعي القراء وذوقهم الفني، شكلت أفقا بلاغيا انطلق منه بعض هؤلاء في حوارهم مع نصوص الجاحظ النثرية، هذا الحوار الذي تفتق عن بلاغة مغايرة للبلاغة التي رفعت من شأن الجاحظ وحلقت به في الآفاق. ومن بين هذه القراءات قراءة البشير المجدوب «القصص النفساني عند الجاحظ»[88]، الذي وقف على أخبار الجاحظ التي يصنفها في إطار «القصص النفساني»، وهي نصوص سردية توافرت فيها سمات القصة من تشويق وحوار ودقة وصف وتصوير وعمق في التحليل النفساني. وعلى الرغم من أنه أشار إلى مجموعة من أصناف القصص عند الجاحظ من قبيل القصص الجنسي والقصص الاجتماعي والقصص الأخباري وقصص الحيوان والنوادر والملح، فإن قراءته اتجهت إلى إبراز قدرة الجاحظ على التصوير القصصي النفسي، واصفا إياه برائد القصة النفسانية العربية[89]، فقد أظهر الجاحظ قدرة على التغلغل في نفسيات الشخصيات المصورة التي كان حريصا على اختيارها بصفاتها الشاذة، كالبخل والتكلف بمظاهره المختلفة «كالوقار المتكلف والتفصُّح وتصنع الشجاعة والتشبه بالغير»[90]، وغيرها من الجوانب النفسية الشاذة: «لم يحفل الجاحظ بالإنسان في شؤونه المألوفة وأحواله المبتذلة الرتيبة بقدر ما اتجهت عنايته إلى نواحي العجب والغرابة فيه»[91].

وإذا كانت قراءة البشير المجدوب قد صدرت عن أفق بلاغة القص الحديث، بصرف النظر عن النوع الذي يتشكل فيه هذا القص، فإن ضياء الصديقي في قراءته: «فنية القصة في كتاب البخلاء»[92]، صدر عن معايير فن القصة القصيرة الحديثة في تفسيره للسمات الفنية التي تشكلت منها نوادر البخلاء، فالباحث لا يكتفي باستثمار خبرته الجمالية القصصية الحديثة في تحليله للنوادر، بل يتخذ من القص الحديث معيارا يقيس به بلاغة النوادر ويحدد به قيمتها الجمالية. فالتشابه بين النادرة والقصة القصيرة الحديثة وليس الاختلاف بينهما، هو ما يوجه هذه القراءة التي استطاعت أن تضع اليد على بلاغة مختلفة، لم يكن اكتشافها أمرا متاحا قبل أن يتشكل هذا الأفق البلاغي الجديد. ومن هذه الجهة تكتسب هذه القراءة قيمتها بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع اتجاه الباحث إلى إدماج الأفق البلاغي للنادرة في أفق القصة القصيرة[93]. يقول في تحليله لإحدى نوادر الجاحظ: «هذه قصة يتجلى فيها بوضوح الكثير من عناصر القصة القصيرة، ففيها حدث، وشخصيات تتصارع، وفيها تحديد للزمان والمكان، وفيها عنصر التشويق الذي يشد القارئ من بداية القصة حتى تتكشف الأمور، وفيها يسلط الجاحظ الضوء على الحدث الذي ينمو حتى يصل الذروة... وأخيرا نصل إلى

نهاية القصة أو لحظة التنوير... بمعنى آخر كان في القصة بداية ووسط ونهاية، والحدث فيها مرتبط بحبكة فنية متقنة. إن قصة الدارديشي تغدو - مع شيء بسيط من التعديل - قصة قصيرة من وحدة الهدف، ووحدة الانطباع أو الأثر، والتركيز والتكثيف في السرد والحوار من دون حشو أو إطالة، حتى أننا لا نجد فيها جملة واحدة لا تخدم الموضوع الأساسي»[94].

لم يترك الباحث مصطلحا واحدا من مصطلحات بلاغة القصة الحديثة لم يذكره، فقد اشتمل النص السردي، موضوع القراءة، على جميع مكونات القصة القصيرة وسماتها، من وحدة الانطباع وصراع وتشويق وتكثيف ولحظة التنوير وغيرها من خصائص بلاغة القصة القصيرة.

إن الشكل الفني الذي توخى الباحث دراسته في نوادر البخلاء، لم يكن سوى شكل القصة القصيرة، على الرغم من أن الباحث كان مدركا للصنف الأدبي الذي تنتمي إليه هذه النوادر، وذلك عندما أقر بأنها شكل من أشكال «أدب الطبائع» الذي يقوم على تصوير أخلاق الناس[95].

إننا نستطيع أن نقول: «إن ما التقطته هذه القراءة في أدب الجاحظ، شكل أفقا ضروريا لاكتشاف جملة من السمات البلاغية الجديدة في هذا الأدب، من تصوير واقعي دقيق للشخصيات وللحدث، وحوار كاشف عن نفسية الشخصيات وأخلاقهم ومستوياتهم الثقافية واللغوية، وشخصيات واقعية محورية وثانوية، وتشويق ومفاجأة، وسخرية تزاوج بين الإمتاع والإفادة، ولغة بسيطة مفعمة بالحياة وبعيدة عن التعقيد المعجمي والمجازي، وصراع الشخصيات في موقف قصصي، وتصوير كاريكاتيري، ووصف للزمان والمكان».

لا شك في أن هذه السمات تكشف عن وجه آخر من وجوه بلاغة الجاحظ المتعددة التي ما فتئت تنجلي عنها مع كل قراءة جديدة. غير أن هذه السمات ينبغي ألا تنفي سمات أخرى تنطوي عليها هذه النصوص السردية نفسها التي اضطلع الباحث بتحليلها في ضوء معايير القصة القصيرة. فالخطابية التي يراها الباحث عائقا من عوائق الشكل الفني للقصة، قد تكون أحد مكونات بلاغة الجاحظ. ولبلوغ هذه النتيجة وقبول هذا المبدأ، لا بد من أفق توقع آخر مغاير يسلم بتداخل الوظيفتين التخييلية والتداولية في النص الأدبي، ولا يستبعد إحداهما لمصلحة الأخرى، خصوصا في أدب لم يخلص وجهه للوظيفة الجمالية ذلك الإخلاص الذي يطالب به بعض أنصار الأدبية.

2- 2- التصنيف والتجنيس

لعل إحدى مهمات البلاغة منذ القدم هي اضطلاعها بتصنيف الصور والخطابات. فالتصنيف جزء من صميم عمل البلاغي، لأنه يكشف عن مختلف الصور والأساليب والأصناف والأشكال والأنواع التي يتوسل بها الأديب في أعماله. فبلاغة النص الأدبي تعني اللفظة المفردة بقدر ما تعني النوع الأدبي الذي تنتمي إليه. والبلاغي مطالب في مقاربته

باستيعاب النص في كونه البلاغي الشامل[96]. وهذا هو المفهوم الرحب للبلاغة الذي نسعى إلى اكتشافه وتأصيله في هذه القراءات التي نظرت في أدب الجاحظ.

وعلى نحو ما خضع أدب الجاحظ لقراءات تعنى بأسلوبه الحجاجي والتصويري والقصصي، خضع أيضا لقراءات تعنى بتصنيفه وتجنيسه، تصنيفه إلى أنواع وأشكال وأنماط وأصناف، وتجنيس أنواعه بتحديد مكوناتها وسماتها التي تشكل بلاغتها المخصوصة. فقد صُنِّف كتاب البخلاء بوصفه «نصا جامعا» أو «فنا أدبيا» ينتمي إلى «أدب الطبائع»[97]، كما صُنِّفت نصوص الكتاب إلى صيغتين خطابيتين: صيغة سردية وصيغة حجاجية، تنتمي النوادر والطرف والملح والأعاجيب إلى الصيغة السردية، بينما تنتمي الرسائل والوصايا والأقوال والأحاديث إلى الصيغة الحجاجية. ومن بين القراءات التي اعتمدت مفهوم الصيغة معيارا لتصنيف نصوص كتاب «البخلاء»، قراءة فدوى مالطي دوجلاس[98]، وقراءة أحمد بن محمد أمبيريك[99]، وقراءة حافظ الرقيق[100]، فهؤلاء جميعهم صنفوا نصوص البخلاء معتمدين على تصنيف الجاحظ نفسه الوارد في مقدمة الكتاب: «فأما ما سألت من احتجاج الأشحاء ونوادر أحاديث البخلاء، فسأوجدك ذلك في قصصهم - إن شاء الله - مفرقا وفي احتجاجاتهم مجملا»[101]، حيث صنف نصوص الكتاب إلى ما اصطلح عليه بالقصص والاحتجاجات. والمقصود بالقصص هو النصوص السردية التي تقوم على أحداث وأفعال. أما الاحتجاجات فالمقصود بها النصوص التي تقوم على الأقوال والأحاديث.

إن اعتماد هذا المعيار في التصنيف لا يعني أن هناك نصوصا سردية خالصة وأخرى حجاجية خالصة، بل استند التصنيف إلى مبدأ الهيمنة. غير أن «حافظ الرقيق» اقترح تصنيفا ثلاثيا ميَّز فيه بين:

- نصوص يهيمن عليها الحجاج.
- نصوص يهيمن عليها السرد.
- نصوص يتداخل فيها الحجاج والسرد[102].

والحق أن الصنف الثالث لا يضيف شيئا، مادام التداخل بين الحجاج والسرد ماثلا في الصنفين الأول والثاني. ففي كل «قصص» البخلاء أقوال حجاجية، وفي كل «احتجاجاتهم» أفعال سردية.

وصُنِّفت نصوص كتاب «الحيوان»، في سياق تجنيس هذا العمل، إلى أنواع كالأمثال والنوادر والمناظرات الساخرة والمفاخرات والأخبار وغيرها. ولقد كان هذا التصنيف العام مدخلا لتصنيف آخر يتعلق - هذه المرة - بالأنواع وليس بالنصوص.

وكانت النوادر أكثر الأنواع في نثر الجاحظ خضوعا للتصنيف. وقد تعددت معاييره بين القراء المصنفين واختلفت في طبيعتها، فمنهم من اعتمد معياري الوظائف والأنساق بمفهومهما البنيوي،

ومنهم من اعتمد معيار علاقة الكاتب بشخصيات نوادره أو معيار علاقة هذه النوادر بشخصياتها، ومنهم من اعتمد معيار موقعها في سياق الكتاب وعلاقتها بتوقع القراء بالإضافة إلى معيار الموضوعات أو المضامين، ومعيار تداخل النادرة مع أجناس غير سردية.

في دراستها لنوادر البخلاء، اعتمدت فدوى مالطي دوجلاس تصنيفا على أساس مفهوم الوظائف المستعار من المنهج الوظيفي البنيوي لفلاديمير بروب، إذ أظهر تحليلها لهذه النوادر (النصوص السردية) وجود أنساق مورفولوجية متكررة. وقد شكلت هذه الأنساق أصناف النوادر التي قامت الباحثة بتصنيفها، وهي:

1 - نادرة الشيء.

2 - نادرة الكرم.

3 - نادرة البخيل/الضحية.

4 - نادرة الأداة/الضحية.

5 - نادرة الجماعة.

6 - نادرة الوعظ.

وهناك تصنيف اقترحه توفيق بكار اعتمد فيه نسقا يقوم على أربعة مبادئ: الجمع والمنع والتفويت والاستدراك. وهذا النسق قد يتكرر كليا أو جزئيا، فهناك نوادر تحتوي على المبادئ الأربعة، بينما لا تحتوي أخرى سوى على مبدأي الجمع والمنع. وتختلف النوادر وتتنوع وفق الأمور الآتية:

- طبيعة الشيء المجموع والممنوع والمفوَّت والمستدرك (مال أو دقيق...).

- أسلوب الجمع والمنع والتفويت والاستدراك (الادخار أو الحيلة أو الحجة...).

- الطرف الذي تم الجمع منه أو المنع عنه أو التفويت له أو الاستدراك منه[103].

وقد وجَّه كل من إبراهيم بن صالح وهند بن صالح الشويخ انتقادا إلى هذين التصنيفين، قبل أن يقترحا تصنيفهما الخاص لهذه النوادر، ففي نظرهما أن تصنيف توفيق بكار لا يستوعب كل النوادر، مثل نوادر الاقتصاد التي ليس فيها أي من المبادئ الأربعة المشار إليها. أما تصنيف فدوى مالطي دوجلاس فإنه مفرط في التفصيل بحيث «أضحت النادرة الواحدة قابلة للتصنيف في صنفين أو ثلاثة مما سطرته»[104]، ومن أجل ذلك سعيا إلى اقتراح تصنيف «أكثر تأليفا وأقل تفصيلا»[105] يقوم على ثلاثة أصناف كبرى[106]:

- نادرة الاقتصاد في النفقة، وتقوم على نواة سردية واحدة تتمثل في استخدام الشيء بطريقة غريبة من أجل التوفير.

- نادرة الضيافة، وتقوم على نواتين سرديتين: الدعوة إلى الضيافة وإبطالها بحيلة أو حجة، حيث ينجح البخيل في انتحال صفة الكرم.

- نادرة البخيل المريض، وتقوم أيضا على نواتين سرديتين: الاستيلاء على ممتلكات البخيل وفرض الضيافة، ثم التعبير عن الإخفاق في منع الإساءة إلى حد المرض.

والحق أن هذا التصنيف المقترح لا يخلو هو أيضا من النقص نفسه الذي لاحظه صاحباه في تصنيف توفيق بكار، ففي كتاب «البخلاء» نوادر كثيرة ذات أهمية سردية وأدبية لا يشملها هذا التصنيف، أشير هنا إلى نادرة محفوظ النقاش ونادرة علي الأسواري ونادرة أبي مازن وغيرها من النوادر.

وهناك تصنيف آخر للنوادر اقترحه محمود المصفار[107]، اعتمد فيه معيار طبيعة العلاقة التي تربط الكاتب بشخصياته، وهي عنده أربعة أصناف:

- صنف يتضمن شخصيات فقيرة تدخر المال تجنبا للهلاك، والجاحظ يقف منها موقف تعاطف.

- صنف يتضمن شخصيات ذات سلوك مقبول لأنه صادر عن تظرف أو جهل، والجاحظ يقف منها موقف التندر.

- صنف يتضمن شخصيات ذات سلوك غير مقبول ولكنه قابل للتهذيب، والجاحظ ساخط عليها، وإن توخى إصلاحها.

- صنف يتضمن شخصيات ذات سلوك ممقوت لا نفع في إصلاحه، والجاحظ ساخط عليها إلى حد اليأس.

وعلى الرغم من هذا التصنيف، فإن صاحبه يعترف في النهاية بتداخل هذه الأصناف. كما أن معيار التصنيف هنا جزئي وغير دقيق قام على اختزال النادرة في مضمون سلوك الشخصية ومحتواها الخلقي أو المقصد التداولي من تصويرها.

أما عبدالفتاح كيليطو فقد اعتمد تصنيفا استقاه من الجاحظ، حيث ميز بين ثلاثة أنواع من النوادر على أساس «العلاقة التي توجد بين النادرة وهوية الشخصية التي تحركها»[108]، فهناك النادرة «المعتمة»، وهي التي لا يكون بطلها معروفا، أما النادرة «الشفافة» فهي التي تحيل إلى شخصية معروفة، والنوع الثالث هو النادرة «النموذجية» التي تحيل إلى شخصية اشتهرت بصفة من الصفات: كالبخل والغباوة...[109].

أما صالح بن رمضان فيرى أن كتاب البخلاء مصنف أدبي يضم أجناسا خطابية مختلفة منها:

- الملحة الخاطفة التي لا ترقى إلى النادرة القصصية.
- النادرة المكتملة الأركان التي تستخدم التراسل عنصرا قصصيا.
- النادرة التي تتضمن رسالة.
- الرسالة المستقلة.

- مقاطع وصفية تصور نماذج هامشية.
- فقرات في الحديث عن صنوف الأطعمة[110].

وفي سياق تصنيفه للنادرة في كتاب البخلاء اعتمد معيار تداخلها مع جنس الرسائل، حيث أظهر أن هذا التداخل أو التوظيف للتراسل أسفرا عن وجود ثلاثة أصناف من النوادر:

- **الصنف الأول** يتضمن مراسلة تامة بين شخصين قصصيين، لكن الجاحظ يقتصر على إيراد الرسالة الجوابية، ويكتفي بتلخيص مضمون رسالة الابتداء بأسلوب سردي، وذلك خضوعا لفن النادرة التي تقتضي طرافتها أن تتحول رسالة الجواب إلى رسالة ابتداء، إذ يتظاهر البخيل (أو المرسل إليه)، مدفوعا برغبة التخلص من مساعدة صديقه، بالمبادرة بالكتابة متجاهلا الرسالة الأولى التي تحمل طلب المساعدة، كأنه يبطل خطابها بجواب استباقي[111].

- **الصنف الثاني**، ويصطلح عليه بالنادرة الرسائلية: «وهي نادرة تصاغ جميع أحداثها باعتماد التراسل الحواري... وفي هذا النموذج تختم النادرة برسالة جوابية يكتبها أحد الأشخاص. وتمثل عنصر الطرافة والإمتاع في النادرة»[112]، وتقوم بلاغة هذا الصنف على جعل الأقوال مادة أدبية للسرد، كما تقوم على ضرورة التعامل مع التراسل بوصفه تلفظا قصصيا، فالقارئ تحول من سياق الترسل إلى سياق قصصي يقرأ الرسائل بوصفها أقوالا صيغت في خطاب قصصي.

- **الصنف الثالث** من النوادر «يمثل فيها التراسل مقطعا انتقاليا يتخلص به الراوية من القسم القصصي إلى القسم الخطابي فتصبح النادرة تركيبا مزدوج الشكل يجمع بين الشكل القصصي والشكل الرسائلي»[113].

وعلى الرغم من الأهمية التي يمكن أن يحظى بها هذا التصنيف في الكشف عن وجه آخر لبلاغة نوادر البخلاء، فإن قلة عدد النصوص التي تضمنت ما أسماه الباحث «القص الرسائلي»، يقلل من جدواه، ويدعونا إلى النظر في هذه الأصناف من زاوية أخرى غير معنية بالتصنيف، أي النظر إلى الرسالة بوصفها سمة من السمات المكونة لبلاغة جنس النادرة.

إن الترسل مقام وشكل خطابي متعارف عليه ومتداول في الواقع اليومي للناس، وعندما يتم توظيفه في بناء خطاب النادرة السردي، فإنها لا تعدو أن توظف كل الأشكال والأساليب الخطابية في التواصل الاجتماعي كالموعظة والخطبة والوصية والمثل وغيرها. تقوم النادرة هنا - بوصفها جنسا أدبيا - على استيعاب كل هذه الأشكال التعبيرية اللفظية التي يقوم عليها التواصل الاجتماعي، وتعمل على صياغتها في سياقها النوعي المخصوص. إن النادرة تصور كلام الناس وأشكال تواصلهم في مواقف قصصية مخصوصة تتسم بالطرافة.

إن الأهم في هذا السياق ليس التصنيف في ذاته، ولكن الكشف عن التكوين البلاغي للنوادر، وقد مثل بالفعل تداخلها بالشكل الترسلي إحدى سمات بلاغة النادرة في كتاب البخلاء.

وإذا كانت جميع هذه القراءات التصنيفية انكبت على نوادر كتاب «البخلاء»، فإننا مع ذلك لا نعدم بعض القراءات التي اهتمت بتصنيف أخبار كتاب «الحيوان»، فقد عمدت خولة شخاترة[114] إلى تصنيف النصوص الحكائية في هذا الكتاب معتمدة معيار طبيعة ارتباطها بسياق المتن المعرفي للكتاب، إذ أمكنها أن تتبين ثلاثة أصناف من النصوص السردية تبعا لتنوع وظائفها في متن الكتاب:

- **الحكايات التعليلية**، وهي نصوص حكائية وظيفية تتصل بشكل مباشر بالمتن المعرفي للكتاب، إذ تضطلع بتفسير الظواهر المتعلقة بعالم الحيوان، توضح وتفسر الأفكار والمبادئ الواردة في سياقه، على نحو ما تخدم الغاية العامة التي توخاها الجاحظ من تأليف الكتاب، وهي إثبات القدرة الإلهية المتجلية في مخلوقات الكون.

- **نصوص حكائية أخرى**، وهي نصوص لا تنقطع عن السياقات التي وردت فيها، غير أن ما يميزها عن الصنف السابق، هو أنها تنطوي على عناصر موضوعية وشكلية تجعلها ذات وظائف متعددة وغير منحصرة في الوظيفة المباشرة التي قامت عليها الحكايات التعليلية.

- **الملح**، وهي نصوص حكائية منقطعة عن السياق المعرفي للكتاب، غايتها تسلية القارئ ونقله من مقام الجد إلى مقام الهزل.

واضح أن المعيار الوظيفي البلاغي الذي اعتمدته الباحثة في تصنيفها للنصوص الحكائية الواردة في كتاب الحيوان، كان مسعفا لها في الكشف عن أنماط من الأخبار شكلت المدونة السردية في كتاب الحيوان، النمط الأول اصطلحت عليه بالحكاية التعليلية، وهو نمط سردي ذو وظيفة تداولية. والنمط الثاني من الأخبار يزاوج بين الوظيفتين التداولية والتخييلية. والنمط الثالث تقتصر وظيفته على المتعة الهزلية الخاصة.

أما عبدالله البهلول[115] فقد عمد إلى تصنيف نوادر كتاب «الحيوان» معتمدا معيارين أو ثلاثة: أحدهما يتمثل في موقع النادرة في سياق الكتاب ودرجة توقعها من القارئ. والثاني يتمثل في موضوع النادرة أو مضمونها. وقد أضاف إليهما معيارا ثالثا هو المعجم.

على هذا النحو أصبح لدينا ثلاثة تصنيفات، يميز التصنيف الأول بين:

- النوادر المتوقعة، وهي التي تتجمع في باب خاص يعلن الجاحظ عن ابتدائه وانتهائه.

- النوادر المفاجئة، وهي التي لا يعلن الجاحظ عن مجيئها صراحة، وهي مبثوثة في سائر الكتاب.

ثم أنه أورد تصنيفا ثانيا حصره في النوادر المتوقعة، حيث ميز بين ثلاثة أصناف على أساس الموضوع:

- النادرة الجنسية.
- النادرة السياسية.
- النادرة الدينية.

ويعترف صاحب هذا التصنيف بتداخل هذه الأصناف وصعوبة الفصل بينها، وهو ما اضطره إلى إضافة معيار المعجم ذي الطابع الأسلوبي إلى معيار الموضوع، حيث انتهى به الأمر إلى تصنيف ثنائي:

- النادرة الجنسية ذات المعجم الماجن.
- النادرة الدينية والسياسية ذات المعجم المقبول.

ويبدو أن اعتماد المعيار الأسلوبي هو الذي جعل الباحث السيئ الظن بعملية التصنيف نفسها يشعر بنوع من الثقة في هذه العملية[116].

من حق الباحث أن يرتاب في جدوى التصنيف ومنه تصنيفه الذي عرضناه أعلاه، ولكن تاريخ دراسة الأدب وقراءته يثبتان أن التصنيف ملازم لهما، فهو في جوهره أداة للسيطرة على المادة الأدبية من أجل فهمها. غير أن التصنيف الذي يقبله الباحث ينبغي أن يقوم على أساس أسلوبي، وعند هذه النقطة يكون عبدالله البهلول قد وضع يده على جوهر مشكلة التصنيف في الأدب. هل يجوز التصنيف خارج دائرة الوعي بالبلاغة المخصوصة للأعمال الأدبية المصنفة. وبعبارة أخرى: هل يقوم تصنيف من دون تجنيس؟!

هذا هو السؤال المهم الذي يواجهه دارس بلاغة النص الأدبي، ولأجل ذلك لم يكن عبدالله البهلول بعيدا عن إشكال التجنيس في مقاربته للنوادر، وعلى الرغم من خوضه في تصنيف غير مجد. فإنه حرص على تجنيس النادرة بوصفه مدخلا لتأويل نصوصها. غير أن تصوره النظري للنادرة لم يخلُ من التباس، تجلى ذلك في سياق تحديده لمكونات النادرة، محاولا التوفيق بين رأيين متباعدين[117]، أحدهما لفرج بن رمضان والآخر لمحمد الخبو. يرى الأول أن النادرة لا تقوم بوصفها نوعا أدبيا مخصوصا إلا بحضور مكونين أساسيين: القصصية والهزلية[118]. ومعنى ذلك، رفض تصنيف مجموعة من نصوص البخلاء الهزلية غير القصصية في إطار النادرة. أما محمد الخبو - الذي وسَّع مفهوم النادرة لتشمل كل النصوص الهزلية في كتاب البخلاء من قبيل القصص، والأقوال المطولة في شكل رسالة أو رد أو وصية، والأقوال المتبادلة - فيبدو أنه ينظر إلى النادرة بوصفها نمطا خطابيا وليس نوعا أدبيا، فكل نصوص كتاب «البخلاء» يمكن نعتها بالنوادر على أساس ما تتسم به من طاقة هزلية.

وعلى الرغم من التباين الواضح بين رأيين، ينظر أحدهما إلى النادرة بوصفها نوعا أدبيا مخصوصا، وينظر إليها الآخر بوصفها نمطا أسلوبيا أو خطابيا يتحقق في جميع الأنواع، فإن

عبدالله البهلول الذي لا يرى هذا الاختلاف بين الرأيين، بدا حريصا على التوفيق بينهما. فقد ساقه اقتناعه برأي فرج بن رمضان إلى تطويع رأي محمد الخبو وتعديله لينسجم معه. وكانت وسيلته في هذه العملية توسيع مفهوم القصصية ليستوعب ما صنفه محمد الخبو في إطار الأقوال الحجاجية، وحجته في ذلك أن هذه الأقوال لا تخلو من بعد قصصي مثلما لا تخلو القصص من بعد حجاجي. غير أن هذا المبدأ النظري الصحيح لا ينفي الفرق القائم في كتاب «البخلاء» بين النصوص السردية وغيرها من النصوص ذات السمة الحجاجية الصريحة، ومن ثم يجب ألا يقوم تداخل النصوص حجة على توسيع دائرة النوادر. إن تسويغ تسمية النصوص الحجاجية الهزلية بالنوادر، بحجة أنها لا تخلو من سرد، موقف غامض يحرص على الجمع بين رأيين أكثر مما يترجم حقيقة علمية تفيد بأن هناك تمايزا بين النص السردي والنص الحجاجي، وبأن النادرة نوع أدبي سردي في المقام الأول.

على هذا النحو بدا رأي عبدالله البهلول تلفيقيا أراد منه - كما أشرنا - الجمع بين رأيين لا يجتمعان، أحدهما يرى في «القصصية» مكونا ثابتا في النادرة، والآخر لا يأخذها في الاعتبار. ووجه التلفيق في رأيه هو فرض «القصصية» على الأقوال الحجاجية حتى تدخل في إطار النادرة. والحق أن الباحث لم يكن مضطرا إلى الجمع بين هذين الرأيين، لو أنه صاغ تصوره المستقل.

وبصرف النظر عن هذا الالتباس في موقف عبدالله البهلول من النادرة، وعن اعتبارها نمطا خطابيا في موقف محمد الخبو، فإن النادرة تظل، في معظم القراءات المعاصرة [119]، نوعا سرديا هزليا ينتمي إلى جنس الخبر أحيانا ويستقل بذاته أحيانا أخرى، فشكري عياد [120] ومحمد القاضي[121] يؤثران الحديث عن فن الخبر في إشارتهما إلى نصوص الجاحظ السردية الهزلية. كأنهما لا يضعان حدودا بين جنسي الخبر والنادرة، وهو ما تنبه إليه فرج بن رمضان الذي أقر أنه على الرغم من انتماء نصوص الجاحظ السردية الهزلية إلى مجال الأخبار وانبثاقها من المدونة الخبرية، فإنها تتميز عنها بمكونات تجعلها «جنسا أدبيا قائما بذاته صالحا للدراسة على حدة»[122]، فعلى الرغم من الروابط التي تشد النادرة إلى جنس الخبر من قبيل ترادف تسميتهما في استعمال الجاحظ، واعتمادهما على السند والقصصية مكونين نوعيين، فإن النادرة قد تستغني عن السند وتضيف إلى القصصية مكونا نوعيا هو الهزلية الذي يجعلها تتميز عن جنس الخبر. وإن جمع بينهما الباحث في مكوني قصر الحجم وبساطة التركيب، فالنادرة مثلها مثل الخبر: «جنس بسيط بنية، قصير حجما مهما يكن التباين ومبلغ التفاوت في تحقق هاتين الصفتين نصيا، إذ لا مناص من هذه الجهة من التعامل معهما وبهما في نسبية، بل إن هاتين الصفتين لتبدوان في النادرة أوجب وأوكد منهما في الخبر وذلك بمقتضى مقصد الإضحاك»[123].

ولا شك في أن أهمية مثل هذه القراءات - على الرغم من تباين أفكارها - أنها قامت على وعي بخصوصية هذا الجنس الأدبي القديم الذي يعرض علينا شكلا قصصيا يختلف

عن الأشكال القصصية الحديثة، كما يرى إبراهيم بن صالح وهند بن صالح الشويخ، اللذان وقفا على جملة من المكونات والسمات التي تميز بلاغة النادرة، من قبيل البناء القصصي الذي يقوم على نواة أو نواتين سرديتين والرواية القائمة على السند والمتن، وبناء الشخصية الذي يقوم على التصوير الفكاهي والإحالة على الواقع، والمقصدية التداولية المتمثلة في الإضحاك والإصلاح[124].

ولقد قدم الباحثان تحديدا للنادرة لم يخل من مشكلات، على الرغم من أنه لامس أبرز سمات بلاغتها المخصوصة. فالنادرة في تصورهما: «تعني الخبر الطريف أو القصة المستملحة التي تثير في السامع أو القارئ عجبا أو دهشة أو ابتسامة أو ضحكا، وغايتها التسلية والاستمتاع بما يحكى، أو النقد والسخرية والوعظ والإصلاح»[125].

إن وصف النادرة بالخبر يلحقها بحقل السرد، ويمكن للخبر أن يحتوي على عدة أنواع سردية، هكذا تكون النادرة في الأصل خبرا هزليا، تتحدد هويتها الجنسية بالهزل المجسد سردا. غير أن الباحثين عندما يسندان إلى النادرة سمتي التعجيب والدهشة فإنهما يثيران الغموض حول مفهوم النادرة بوصفها جنسا أدبيا هزليا، ذلك أن سمة التعجيب تحيل إلى حقل بلاغي مغاير لبلاغة الضحك. فهل تستوعب النادرة نصوصا غير هزلية، نصوصا توصف بالغرابة والتعجيب؟!

إن نصوص كتاب «البخلاء» التي اعتمدها الباحثان في دراستهما، نصوص هزلية لا يوجد بينها نص يخرج عن النمط الهزلي إلى النمط العجيب أو الغريب المفارق للواقع الطبيعي، الذي لم يكن الجاحظ يقبله في حكيه[126]، وهذا يعني أن النادرة تقوم - في جوهرها - على النمط الهزلي. ولعل هذا هو موقف الباحثين، حتى إن أفصح تحديدهما للنادرة عما يخالفه.

إن تصنيف كتاب «البخلاء» وتجنيسه يفضيان إلى تعرف أحد أسس بلاغته الكامنة في تعدد أنواعه بين النادرة والرسالة والوصية. وقد حظيت النادرة في هذا الكتاب باهتمام القراء والدارسين المحدثين أكثر من غيرها من الأنواع، لأدبيتها واستجابتها لأفق التلقي الذي ترسخت فيه معايير بلاغة السرد، قبل أن يبرز الاهتمام في السنوات الأخيرة بالأنواع الأخرى، بسبب تزايد الاهتمام بالمفهوم العام للبلاغة ومطلق الخطابات. ومع ذلك يظل كتاب «البخلاء»، كما قال توفيق بكار «من النصوص الأمهات [مثل «كليلة ودمنة» و«مقامات الهمذاني»] التي تدشن في الأدب أشكالا كبرى. وهو لذلك يمثل في تاريخ الكتابة العربية لحظة حاسمة، لحظة تحول الضحكة الشعبية إلى شكل أدبي، شكل النادرة. فهو الذي أسس هذا الفن وعرف بأصوله»[127].

وعلى الرغم من أن معظم القراءات المعاصرة ركزت إجراءات التصنيف والتجنيس على كتاب «البخلاء»، فإن ذلك لم يمنع ظهور قراءات سعت إلى تجنيس كتاباته الأخرى، فصالح بن رمضان يطالب بإعادة قراءة كتب الأدب ذات المنحى الموسوعي من قبيل كتاب «الحيوان» الذي يرفض النظر إليه بوصفه مجرد كتاب أدب في معناه الموسوعي، وإنما هو «نوع أدبي جامع لأنواع كثيرة»[128].

وهذا التداخل بين الأنواع والأشكال هو المدخل الملائم لقراءة نص الكتاب وبلاغته قراءة نوعية، بل إن الباحث يفضل الحديث عن «النص الموسوعي» أو «النص الجامع» في وصف أنواع الكتابة الأدبية عند الجاحظ، كالمفاخرات والرسائل وغيرهما، بدل الحديث عن أجناس أدبية معينة. إن مفهوم الكتابة عند الجاحظ القائم على تداعي الشواهد وتنوع مصادرها، هو الذي يحمل الباحث على الإقرار بسقوط الحواجز بين الأجناس الأدبية وبأن «ليس للجنس الأدبي سلطة مطلقة على نصوص الجاحظ... إن الجنس الحقيقي عند الجاحظ هو الأدب»[129].

لقد قامت قراءة صالح بن رمضان لبلاغة المفاخرة عند الجاحظ على أساس أنها نوع تتفاعل فيه الأجناس الأدبية، فالمفاخرة نمط حجاجي تقتضي بلاغته استدعاء الشواهد الأدبية من مصادر متنوعة. إن هذا التفاعل بين الأجناس يثبت أن مفهوم النوع عند الجاحظ خاضع لمفهومه للأدب القائم على مفهوم النص الجامع، من دون أن ينفي عنه خصوصيته، فالمفاخرة نوع أدبي على الرغم من تعدد أجناس الأدب فيها.

وقد شكل مفهوم النص الجامع أيضا مدخلا لقراءة بلاغة الرسالة الأدبية عند الجاحظ وتجنيسها، فالباحث يرى أن بناء نص الرسالة الأدبية يقوم على التأليف بين نصوص كثيرة، تنتمي إلى أشكال تعبيرية مختلفة، كالشعر والخبر والمثل والحكمة والقول المأثور والوصية والدعاء[130]، فهذا التداخل بين مواد أدبية متنوعة يشكل سمة في تكوين بلاغة الرسالة الأدبية عند الجاحظ[131].

لا شك في أن إحدى الأفكار المهمة التي أسفرت عنها هذه القراءات هي أن أحد وجوه بلاغة النثر «ظهر»، كما قال شكري عياد، «في تعدد أنواعه... أكثر مما ظهر في صياغته اللغوية»[132]، ولأجل ذلك كان تصنيف النثر وتجنيس أنواعه آليتين من آليات البلاغة التي لا ينحصر عملها في النظر إلى العبارة البليغة المتعالية عن السياق الجنسي أو النوعي، بل تسعى إلى تدبر السمات والمكونات التي تشكل التكوين البلاغي المخصوص للأجناس والأنواع. ولن يتأتى لها ذلك إلا بضرورة إنجاز الخطوة الأولى المتمثلة في التمييز بين الشعر والنثر.

خلاصة

نستطيع أن نخلص في نهاية هذه القراءة في تاريخ تلقي نثر الجاحظ الأدبي إلى أن بلاغة هذا النثر قامت - في وعي القراء المتعاقبين - على مكونين أساسين هما: الحجاج والتصوير. فالجاحظ بياني قوي الحجة قادر على الإقناع والإفحام والتأثير في متلقيه وتعليمهم وتثقيفهم وتغيير سلوكهم. وهو أيضا مصور قادر على الوصف الدقيق والقص الممتع، تدل على ذلك نوادره وأخباره ورسائله ومناظراته في «البخلاء» و«كتاب الحيوان» و«البيان والتبيين» و«رسائله». فلا عجب أن تجتمع في أدب الرجل هاتان الصفتان اللتان شكلتا عمود البلاغة الإنسانية.

الهوامش

1 Hans Robert Jauss , Pour une herméneutique littéraire, Editions Gallimard, Paris, 1988, p394-416.

2 حسن السندوبي، أدب الجاحظ، المكتبة التجارية، القاهرة، سنة 1931، ص 76.

3 تأويل مختلف الحديث، تحقيق رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، سنة 2003، ص 56.

4 المرجع نفسه، وأريد التنبيه إلى أنني أجريت تغييرا في النص، فوضعت لفظ «ذكرا» بدل «ذكر»، وعبارة «للمضاحيك والعبث» بدلا من «للمضاحيك العبث».

5 شعرية دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، سنة 1986، ص 157 و158.

6 تأويل مختلف الحديث، مرجع مذكور، ص 57.

7 الجاحظ، البيان والتبيين، ج3، تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ص 375. وابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج4، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ص 355.

8 الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المطبعة العصرية، بيروت، سنة 1990، ص 177.

9 مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرح وتقديم: مفيد قميحة، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ص 223.

10 ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 8، مراجعة وزارة المعارف العمومية، مصر، الطبعة الأخيرة، سنة 1936، ص 150.

11 البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، ج1، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، سنة 1964، ص 232 و233.

12 المرجع نفسه، ج2، ص 279.

13 الإمتاع والمؤانسة، ج1، صححه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، ص 66.

14 انظر مثلا: أنور لوقا، أبو حيان التوحيدي وشهرزاد، دار الجنوب للنشر - تونس «سلسلة معالم الحداثة»، من دون تاريخ.

15 مقامات بديع الزمان الهمذاني بشرح محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، ص 79 - 81. وانظر أيضا: شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلمية، بيروت، ص87 و88.

16 على الرغم من أن هناك من ينسب هذا الرأي إلى الهمذاني ومذهبه الشيعي فإن هناك من يرفض ذلك، وإن لم يقدم تفسيرا مقنعا، فحسن السندوبي في كتابه «أدب الجاحظ»، مرجع مذكور، ص 54، يكتفي بالقول: «ولست أظن في البديع الجد في النيل من الجاحظ أو الافتيات على مقامه في العلم والأدب ومنزلته في صنوف البلاغات، وما أرى ذلك من البديع إلا من باب رياضة اللسان على قوة البيان». إن إبعاد رأي الهمذاني عن دائرة الجد تفسير صحيح ولكنه غير كاف، كما أن رد هذا الموقف إلى مجرد رياضة اللسان تفسير لا يكشف عما يجري في عمق المقامة.

17 يرى شارل بلاّ أن النثر الفني الذي استعمله الجاحظ وبعده التوحيدي أصعب من أن يستعمله جميع الكُتَّاب، لأجل ذلك سرعان ما رجعوا في القرن الرابع إلى نثر أشبه بالشعر، راجع كتابه: الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، ط1، سنة 1958، ص 388.

18 محمد أنقار، تجنيس المقامة، مجلة فصول، العدد: 3، سنة 1994.

19 الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، الطبعة الثامنة (الطبعة الأولى)، ص 177.
20 النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق، بيروت، 1987.
21 المرجع نفسه، ص 13.
22 المرجع نفسه، ص 183- 185.
23 المرجع نفسه، ص 125.
24 المرجع نفسه، ص 126- 133.
25 منشورات كلية الآداب، منوبة - تونس، سنة 2003.
26 كلية الآداب بصفاقس، تونس، سنة 1998.
27 المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، سنة 1997.
28 البلاغة وثقافة الفحولة: دراسة في كتاب العصا، منشورات كلية الآداب منوبة - تونس، سنة 2003، ص 12.
29 المرجع نفسه، 72- 92، و133 - 137.
30 المرجع نفسه، ص 132.
31 المرجع نفسه، ص 103 و104.
32 المرجع نفسه، ص 97.
33 بخلاء الجاحظ، مرجع مذكور، ص 169.
34 المرجع نفسه، ص 5.
35 المرجع نفسه، ص 78 و95، يشير هنا إلى نوادر كتاب الحيوان، وإن كانت معظم النوادر يجوز النظر إليها باعتبارها حججا حكائية على أفكار أو قيم.
36 المرجع نفسه، ص 87.
37 المرجع نفسه، ص 71.
38 تطرقت معظم الدراسات ذات المنحى الأسلوبي الأدبي في مقاربتها لكتاب البخلاء إلى آليات الهزل.
39 بخلاء الجاحظ، مرجع مذكور، ص 59.
40 المرجع نفسه، ص 63 - 65.
41 محسن جاسم الموسوي، سرديات العصر الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة 1997، ص 63 - 64 و71- 72 و89 و91 و99.
42 من حديث الشعر والنثر، دار المعارف بمصر، سنة 1969، ص 66.
43 انظر مقالته في كتابه: «أبحاث ومقالات» المنشورة ضمن كتاب: حنا الفاخوري، الجديد في البحث الأدبي، منشورات مكتبة المدرسة، بيروت، ط3، سنة 1964، ص 210.
44 المرجع نفسه، ص 211.
45 شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار المعارف بمصر، سنة 1948، مرجع مذكور.
46 المرجع نفسه، ص 24 و25.
47 المرجع نفسه، ص 257.
48 المرجع نفسه، ص 257.
49 رحلة التراث العربي، دار المعارف، مصر، ط1، سنة 1984، ص 113.
50 المرجع نفسه، ص 89.

51 النفس الإنسانية في أدب الجاحظ، «سلسلة اقرأ» دار المعارف المصرية، سنة 1961، ص 13 وص40.
52 الجاحظ ومجتمع عصره، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة 1985.
53 المرجع نفسه، ص 84.
54 المرجع نفسه، ص 60.
55 المرجع نفسه، ص 61.
56 المرجع نفسه، ص 7.
57 المرجع نفسه، ص 76.
58 المرجع نفسه، ص 76.
59 المرجع نفسه، ص 77.
60 المرجع نفسه، ص 77.
61 الجاحظ، البخلاء، تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط5، ص 49 و50.
62 الفن ومذاهبه في النثر العربي، مرجع مذكور، ص 162.
63 فن القصص في كتاب البخلاء للجاحظ: دراسة ونصوص مختارة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1974، ص 32.
64 تراثنا كيف نعرفه؟ مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 1986.
65 مع البخلاء، عرض دراسي لكتاب الجاحظ، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، سنة 1971، ص 40.
66 شوقي ضيف، مرجع مذكور، ص 162 - 166، محمد المبارك، مرجع مذكور، ص 25 - 40، فاروق سعد، مرجع مذكور، ص 41 - 43، حسين مروة، مرجع مذكور، ص 170- 186.
67 إبراهيم بن صالح وهند بن صالح الشويخ، النادرة في بخلاء الجاحظ، دار محمد علي الحامي، صفاقس، سنة 2004، ص 115.
68 المرجع نفسه، ص 117.
69 مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر سوسة، الجمهورية التونسية، سنة 1990.
70 المرجع نفسه، ص 3.
71 المرجع نفسه، ص 9.
72 المرجع نفسه، ص 25 و26.
73 المرجع نفسه، ص 5.
74 المرجع نفسه، ص 70.
75 المرجع نفسه، ص 73.
76 المرجع نفسه، ص 14 و15، وللاطلاع على تسمية أخرى مقترحة يمكن الرجوع إلى مقالي المنشور بمجلة فصول القاهرية، العدد 3، سنة 1994، بعنوان: «سمة التضمين التهكمي في رسالة التربيع والتدوير».
77 المرجع نفسه، ص 16 و17.
78 المرجع نفسه، ص 13، يقصد المناظرة بين أحمد بن عبدالوهاب وخصومه حول المفاضلة بين الطول والقصر.
79 المرجع نفسه، ص 33.
80 المرجع نفسه، ص 23.
81 المرجع نفسه، ص 24.

82 المرجع نفسه، ص 24.
83 المرجع نفسه، ص 30.
84 المرجع نفسه، ص 31 و32.
85 المرجع نفسه، ص 34.
86 المرجع نفسه، ص 34 و35.
87 المرجع نفسه، ص 30.
88 القصص النفساني عند الجاحظ، حوليات الجامعة التونسية، العدد 12، السنة 1975.
89 المرجع نفسه، ص 108.
90 المرجع نفسه، ص 100.
91 المرجع نفسه، ص 102.
92 فنية القصة في كتاب البخلاء للجاحظ، عالم الفكر، المجلد 20، العدد: 4، سنة 1990. وقد انطلق الباحث من قراءة سابقة لسيد حامد النساج، مرجع مذكور.
93 ومع أن مثل هذه القراءات لا تراعي الفروق البلاغية النوعية بين القص القديم وفنون القصة الحديثة، ولا تقيم التفاعل المطلوب بين الأفق البلاغي السردي القديم والأفق البلاغي السردي الحديث، غير أننا هنا لسنا معنيين في المقام الأول بنقد هذه القراءات بقدر ما يعنينا رصد التحولات التاريخية لبلاغة نثر الجاحظ من زاوية التلقي والقراءة.
94 المرجع نفسه، ص 169.
95 المرجع نفسه، ص 160.
96 أمين الخولي، فن القول، دار الفكر العربي بالقاهرة.
97 محمد المبارك، فن القصص في كتاب البخلاء للجاحظ، مرجع مذكور، ص 15.
98 بنائيات البخل في نوادر البخلاء، ترجمة: ماري تيريز عبدالمسيح، مجلة فصول، المجلد 12، العدد الثالث، سنة 1993.
99 صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية)، بغداد والدار التونسية للنشر، سنة 1986.
100 أدبية النادرة... دراسة في بخلاء الجاحظ، صفاقس - تونس، ط1، سنة 2004.
101 الجاحظ، البخلاء، مرجع مذكور. ص 5.
102 أدبية النادرة، مرجع مذكور، ص 9 و10.
103 نقلا عن إبراهيم بن صالح وهند بن صالح الشويخ، النادرة في بخلاء الجاحظ، مرجع مذكور، ص 50.
104 المرجع نفسه، ص 52.
105 المرجع نفسه.
106 المرجع نفسه، ص 61.
107 بخلاء الجاحظ، مرجع مذكور، ص 39 و40.
108 الكتابة والتناسخ... مفهوم المؤلف في الثقافة العربية، ترجمة: عبدالسلام بن عبدالعالي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، سنة 1985، ص 70.
109 المرجع نفسه، ص 70 و71.

110 الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس (مشروع قراءة إنشائية)، منشورات كلية الآداب بمنوبة - تونس، 2001، ص 166.

111 المرجع نفسه، ص 160، وانظر كتاب البخلاء، مرجع مذكور، ص 210 و211.

112 المرجع نفسه، ص 161.

113 المرجع نفسه، ص 163. انظر قصة الكندي نموذجا لهذا الصنف الثالث في كتاب البخلاء، ص 82.

114 بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ، دار أزمنة، عمان، ط2، 2006، ص 69 - 90.

115 عبدالله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي... بحث في سياسة القول، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، ط1، سنة 2007، ص 132 - 134.

116 المرجع نفسه، ص 142.

117 المرجع نفسه، ص 122 و123.

118 الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس: القصص، دار محمد علي الحامي، صفاقس - تونس، 2001، ص 97 و 98.

119 يمكن الرجوع إلى كتابي: بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، 2006، وكانت الطبعة الأولى قد صدرت عن نادي الكتاب بكلية الآداب تطوان، سنة 1997.

120 القصة القصيرة في مصر - دراسة في تأصيل فن أدبي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1967 - 1968، ص 27.

121 الخبر في الأدب العربي... دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.

122 الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس، مرجع مذكور، ص 94.

123 المرجع نفسه، ص 100.

124 النادرة في بخلاء الجاحظ، مرجع مذكور، ص 146.

125 المرجع نفسه، ص 48.

126 يقول في كتابه البخلاء: «الإفراط لا غاية له. وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله»، مرجع مذكور، ص 132.

127 جدلية الفرقة والجماعة، مجلة فصول القاهرية، العدد: 4، سنة 1984، ص 189.

128 أدبية النص النثري عند الجاحظ، مرجع مذكور، ص 95.

129 صناعة الكتابة عند الجاحظ (الشاهد الأدبي في المفاخرة) ضمن أعمال ندوة: صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1992، ص 281 و282.

130 صالح بن رمضان، أدبية النص النثري، ص 48 و69.

131 المرجع نفسه، ص 49.

132 مشكلة التصنيف في دراسة الأدب، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد: 34، سنة 1993، ص107.

المصادر والمراجع

أولا - المصادر والمراجع العربية

1- مؤلفات الجاحظ

- البخلاء: تحقيق: طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ط5.
- البيان والتبيين: تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
- الحيوان: تحقيق: عبدالسلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.
- رسائل الجاحظ: تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي بمصر.

2 - المصادر القديمة

- بديع الزمان الهمذاني (شرح مقامات بديع الزمان الهمذاني)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتب العلمية بيروت. أو «المقامات» بشرح محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة.
- ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج4، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.
- أبو حيان التوحيدي،البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، ج1، مكتبة أطلس ومطبعة الإنشاء، سنة 1964.
- أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.
- عبدالقاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المطبعة العصرية، بيروت، سنة 1990.
- ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ط1، سنة 2003.
- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، شرح وتقديم: مفيد قميحة، ج4، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 8، مراجعة وزارة المعارف العمومية، مصر، الطبعة الأخيرة، سنة 1936.

3 - المصادر والمراجع الحديثة

- إبراهيم بن صالح، هند بن صالح الشويخ، النادرة في بخلاء الجاحظ، دار محمد علي الحامي، صفاقس، 2004.
- أحمد بن محمد بن أمبيريك، صورة بخيل الجاحظ الفنية من خلال خصائص الأسلوب في كتاب البخلاء، دار الشؤون الثقافية العامة (آفاق عربية) بغداد والدار التونسية للنشر، سنة 1986.
- أمين الخولي، فن القول، دار الفكر العربي بالقاهرة.
- أنور لوقا، أبو حيان التوحيدي وشهرزاد، دار الجنوب للنشر - تونس «سلسلة معالم الحداثة»، من دون تاريخ.
- البشير المجدوب، القصص النفساني عند الجاحظ، حوليات الجامعة التونسية، العدد 12، 1975.
- توفيق بكار، جدلية الفرقة والجماعة، فصول القاهرية، العدد الرابع، 1984.
- جميل جبر، الجاحظ ومجتمع عصره، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 31 يوليو 1958.
- حافظ الرقيق، أدبية النادرة، دراسة في بخلاء الجاحظ، دار صامد، تونس، الطبعة الأولى، 2004.
- حسن السندوبي، أدب الجاحظ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1931.
- حسين مروة، تراثنا كيف نعرفه، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1986.
- حنا الفاخوري، الجديد في البحث الأدبي، منشورات مكتبة المدرسة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1964.
- خولة شخاترة، بنية النص الحكائي في كتاب الحيوان للجاحظ، دار أزمنة، عمان، الطبعة الثانية، 2006.
- سامي الكيلاني، النفس الإنسانية في أدب الجاحظ، «سلسلة اقرأ»، دار المعارف المصرية، 1961.
- سيد حامد النساج، رحلة التراث العربي، دار المعارف بمصر، الطبعة الأولى، 1984.

- شارل بلا، الجاحظ في البصرة وبغداد وسامراء، ترجمة: إبراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1958.
- شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار المعارف بمصر، 1948.
- شكري عياد، القصة القصيرة في مصر - دراسة في تأصيل فن أدبي، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، 1967 - 1968.
- شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف بمصر، الطبعة الثامنة (الطبعة الأولى) 1946.
- صالح بن رمضان، أدبية النص النثري عند الجاحظ، مؤسسة سعيدان للطباعة والنشر، سوسة - تونس، 1990.
- الرسائل الأدبية من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة - مشروع قراءة إنشائية، منشورات كلية الآداب بمنوبة، 2001.
- صناعة الكتابة عند الجاحظ (الشاهد الأدبي في المفاخرة) ضمن أعمال ندوة: صناعة المعنى وتأويل النص، منشورات كلية الآداب، منوبة، 1992.
- الأشكال التعبيرية في رسائل الجاحظ، حوليات الجامعة التونسية، العدد 29، السنة 1988.
- ضياء الصديقي، فنية القصة في كتاب البخلاء للجاحظ، مجلة عالم الفكر، المجلد 20 العدد 4، فبراير/ مارس، 1990.
- طه الحاجري، مقدمة المحقق لكتاب البخلاء، الطبعة السابعة، دار المعارف بمصر، 1990.
- الجاحظ حياته وآثاره، الطبعة الثالثة، دار المعارف بمصر، .1976
- طه حسين، من حديث الشعر والنثر، دار المعارف بمصر، سنة 1969.
- عبدالفتاح كيليطو، لسان آدم، ترجمة: عبدالكبير الشرقاوي، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1995.
- الكتابة والتناسخ، ترجمة: عبدالسلام بنعبدالعالي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985.
- عبدالله البهلول، في بلاغة الخطاب الأدبي، بحث في سياسة القول، قرطاج للنشر والتوزيع، صفاقس، الطبعة الأولى، 2007.
- فاروق سعد، مع البخلاء - عرض دراسي لكتاب الجاحظ، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت، 1971.
- فدوى مالطي دوجلاس، بناء النص التراثي... دراسات في الأدب والتراجم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.
- بنائيات البخل في نوادر البخلاء، ترجمة: ماري تيريز عبدالمسيح، مجلة فصول القاهرية، المجلد 12، العدد الثالث، 1993.
- فرج بن رمضان، الأدب العربي القديم ونظرية الأجناس القصص، دار محمد علي الحامي، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2001.
- فيكتور شلحت، النزعة الكلامية في أسلوب الجاحظ، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية مجددة، 1987.
- محسن جاسم الموسوي، سرديات العصر العربي في العصر الوسيط، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997.
- محمد أنقار، تجنيس المقامة، مجلة فصول، العدد 3، سنة 1994.
- محمد المبارك، فن القصص في كتاب البخلاء للجاحظ، دراسة ونصوص مختارة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، 1974.
- محمد مشبال، بلاغة النادرة، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006، صدرت الطبعة الأولى عن منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان، شتنبر، 1998.
- سمة التضمين التهكمي في رسالة التربيع والتدوير، مجلة فصول القاهرية، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، 1994.
محمد القاضي، الخبر في الأدب العربي: دراسة في السردية العربية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998.
- محمود المصفار، بخلاء الجاحظ بين تعدد الخطاب وخطاب التعدد، مقاربة سردية في الهزل، تونس، 1998.
- ميخائيل باختين، شعرية دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، سنة 1986.
- نوري جعفر، الجوانب السيكولوجية في أدب الجاحظ، دار الرشيد، بغداد 1981.

ثانيا - المراجع باللغات الأجنبية

- Abdelfattah Kilito, La langue d’Adam, Editions Toubkal, casablanca, 1995.

- Hans Robert Jauss, Pour une esthétique de la réception, Gallimard, Paris, 1987.

- Pour une herméneutique littéraire, Editions Gallimard, Paris, 1988.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

مفهوم الموضع وتطبيقاته في الحجاجيات اللسانية لأنسكومبر وديكرو

أ. رشيد الراضي (*)

مدخل عام

يتحدر توجه الحجاجيات اللسانية من أصلين اثنين(1)، أحدهما تمثله النزعة التداولية في اللسانيات، والتي جاءت معبرة عن إخفاق المقاربات الصورية الصارمة للظاهرة اللغوية، والثاني تمثله أعمال الخطابة الجديدة مع رائديها برلمان وتيتيكا(2)، والتي بدورها قامت نتيجة إخفاق المحاولات الصورية لنمذجة الفاعلية التدليلية.

غير أن هذا الانتساب لا يعني الوفاء الحرفي لأطروحات هذه المدارس، فقد مثلت الحجاجيات اللسانية مجاوزة حقيقية لكثير من هذه الأطروحات، لتتمكن بفضل ذلك من رسم معالم دقيقة لدرس جديد مستقل بموضوعه ومتميز بخطة عمله، درس ينطوي على نضج نظري كبير يوشك أن يخرجه من دائرة النظريات الفلسفية في اللغة ليلحقه بحظيرة الممارسة العلمية اللسانية المضبوطة.

لقد تمثلت مجاوزة الحجاجيات اللسانية للنزعة التداولية الكلاسيكية في تنسيق المشروع العام للتوجه التداولي في الدراسات اللغوية وتدقيقه، فمعلوم أن المهمة التي سعت اللسانيات التداولية، أو بالأحرى الدلاليات التداولية، إلى القيام بها هي إدماج الوقائع التداولية في قلب الدرس الدلالي، بعدما كانت هذه الوقائع تعتبر في المنظورات الصورية مجرد معطيات خارجية لا تمت إلى موضوع اللسانيات الحقيقي بصلة، حيث تقصر هذه المنظورات نظرها على البنيات التركيبية

(*) باحث من المغرب.

الطيعة لعمليات النمذجة والصوغ الصوري، حتى إن أحد أنصار هذه النزعة في اللسانيات المعاصرة - وهو رائد المدرسة التوليدية تشومسكي - لم يتحرج من وصف التداولية بكونها مزبلة اللسانيات. إن حديث الدلاليات التداولية عن ضرورة إدماج الوقائع التداولية ضمن حقل الدراسة اللسانية في سياق ما عرف بالتداولية المدمجة لم يكن في بداية أمره مشروعا واضح المعالم، بل كان مجرد أعمال متفرقة تقوم في أغلبها على اقتناص بعض الشواهد الخطابية التي تدلل على أن اللغة تتفاعل بوجه أو بآخر مع المعطى التداولي بعناصره المختلفة، من مقام التخاطب وسياقه وظروف الناطقين وأحوالهم... ثم تعمل على تجليتها ودراستها بقدر أو بآخر من التوسع والاستيعاب. ونذكر في هذا الباب مثلا، أبحاث بنفنست حول الذاتية في اللغة ومساهمات كل أقطاب النظرية التلفظية، ونظرية أفعال الكلام، وتدخل في هذا الباب الدراسات المبكرة لأنسكومبر وديكرو التي كانت تندرج بدورها ضمن هذا الانشغال... والملاحظ أن هذه الأعمال لا تتأطر ضمن مشروع موحد ومنظور منسجم، وهو الأمر الذي كان من نتائجه ما يلاحظ من تضارب في الرؤى والتباس في المفاهيم جعل تأثير هذه الأبحاث يظل محدودا نسبيا في الدرس اللغوي خلال عقود الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. بخلاف ذلك جاء توجه الحجاجيات اللسانية مسكونا بهاجس التدقيق والتنسيق لهذا النوع من الدراسة، فكان التدقيق في تعيين موضوع الاشتغال الذي سيغدو محصورا في تلك المعطيات التداولية التي تنطبع في بنية اللغة، وبالتالي تسمح بمعالجتها معالجة لسانية ملموسة. بل أكثر من ذلك سيصرف هذا التوجه عنايته كلها إلى مظاهر أكثر تحديدا ضمن هذه المعطيات التداولية، وهي التي تتصل بالفاعلية الحجاجية لا غير. وكان التنسيق بتعيين الحدود النظرية لهذا التوجه، والخطة الدقيقة التي سيسير على ضوئها مشروع التداولية المدمجة في صورتها المدققة والمنسقة، والخطوات المضبوطة التي ستقود إلى تحويل التداولية من مجرد تأملات فلسفية عامة، إلى الاندراج في سلك الأبحاث العلمية الناضجة.

أما مجاوزة اللسانيات الحجاجية لأبحاث الخطابة الجديدة فقد تمثلت في تعميق أطروحتها المركزية المتمثلة في تأكيد نوع من التداخل بين الوقائع من جهة، والذوات المتفاعلة حجاجيا من جهة أخرى، فقد أجاد برلمان وتيتيكا في تأكيد أن الوقائع تحضر في سياق التفاعل الخطابي الحجاجي متلونة بسيرورة التذاوت[3] القائم بين المتكلم والمخاطب، ومصبوغة بالمعايير والقيم التي تؤثث فضاء التواصل بينهما[4]، بحيث يبطل الحديث عن وقائع خالصة ومجردة ومبرأة من الذاتية والتذاوتية، وإذا شئنا القول فإن هناك فاعلية يمكن الاصطلاح عليها بالتذويت تطال الوقائع فتشحنها وتغلفها في سياق التفاعل الحجاجي. صحيح أن هذا التصور الذي جاءت به الخطابة الجديدة يجسد ثورة حقيقية في فهم العلاقة بين الإنسان والعالم، وخطوة متقدمة في الكشف عن حقيقة التفاعل الذي

يحدث بين الذوات المتواصلة عموما، والمتفاعلة حجاجيا على وجه الخصوص، غير أنه مع ذلك لم يصل إلى حد الوفاء بطموح ديكرو وأنسكومبر فيما يخص طبيعة العلاقة بين الوقائع والخطاب في سيرورة التفاعل الحجاجي لأنهما سيعلنان ـ على الأقل في مرحلة من تطور هذه النظرية ـ أن الأمر لا يقف عند حدود علاقة ـ كيفما كانت درجة عمقها ـ بين الوقائع من جهة والخطاب بما هو سيرورة تذاوتية من جهة ثانية، فالبحث الفعلي في الحجاج بصورته التي تنعكس وتنطبع في الصياغة اللسانية للوقائع يكشف عن حقيقة أعمق من ذلك بكثير، وهي أن التمايز بين هذه الوقائع وصياغاتها اللسانية غير موجود أصلا، لأن اللغة في كليتها إن هي إلا ترجمة للوقائع في سياق حركية حجاجية متصلة، أو بعبارة أخرى تحويل transposition حجاجي للوقائع، بحيث يكون كل استعمال للغة هو في حد ذاته حجاجا بغض النظر عن السياق الخارجي لهذا الاستعمال وأغراضه المخصوصة مادام الحجاج مؤصلا في الأنسجة القاعدية للغة[5].

إن استواء الحجاجيات اللسانية على هذا النحو لم يتحقق دفعة واحدة وإنما عبر مسار متدرج يمكن التمييز فيه على الأقل بين المراحل الخمس التالية[6]:

المرحلة الأولى: وهي التي تميزت بالنظر إلى اللغة والحجاج كأنهما منفصلان بصورة تامة، وفي هذه المرحلة لا نكاد نجد أدنى فرق بين هذا التوجه وبين التقليد الذي كان سائدا في درس الخطابة فيما يخص العلاقة بين اللغة والحجاج.

المرحلة الثانية: وهي التي حصل فيها نوع من التفاعل مع الفلسفة التحليلية، وفي هذه المرحلة بدأ التقدم خطوات إلى الأمام في ردم الهوة بين الحجاج واللغة، فعلى الرغم من بقاء القول باستقلال الحجاج عن البنيات اللغوية، فإننا نجد بداية الحديث عن انعكاس الحجاج في اللغة عبر بعض الخصائص الدلالية الأساسية التي تميز الملفوظات، وقد تجلى ذلك على وجه الخصوص في التمييز بين المحتوى العباري posé والمحتوى الاقتضائي présupposé.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي يمثلها صدور كتاب «الحجاج داخل اللغة» سنة 1983 حيث سيكتشف أنسكومبر وديكرو في هذه المرحلة ـ وهو ما يدل عليه عنوان الكتاب ـ حقيقة خطابية بالغة الأهمية وهي وجود عوامل حجاجية في بنية الجمل ذاتها، وبالتالي سيتم تأكيد أن اللغة مشبعة بالقيم الحجاجية التي تحضر جنبا إلى جنب في دلالة الجمل مع القيم الخبرية descriptive.

المرحلة الرابعة: وهي المرحلة التي أصبحت فيها الدراسة تميل إلى موقف جذري لا يرى في الجمل اللغوية برمتها إلا مظاهر لحركية حجاجية شاملة، وقد تحقق هذا الأمر بالعودة إلى مفهوم الموضع ذي الجذور الأرسطية الذي يفسر كيف يستوطن الحجاج في الطبقات القاعدية للغة.

المرحلة الخامسة: وهي المرحلة الراهنة التي مازال يشتغل في إطارها هذا التوجه، وتتميز بالمراجعة الشاملة التي انطلقت من المساءلة النقدية لمفهوم الموضع على ضوء المنطلقات الأساسية لهذا التوجه والمتمثلة تحديدا في مبادئ المقاربة البنيوية ذات الأصل السوسيري، لتنتهي إلى إعادة النظر في النواة الصلبة للنظرية الحجاجية اللسانية، أي ما يتعلق بفكرة وجود الحجاج داخل اللغة.

في هذا المقال نحاول الوقوف عند ملامح هذه النظرية على نحو ما ارتسمت في المرحلة الرابعة، أي المرحلة التي تم فيها الانفتاح على مفهوم الموضع وتوظيفه في إبراز الطابع الجذري للحجاجية داخل اللغة، مع إشارات مركزة إلى ملامح من الأعمال التي تندرج ضمن المرحلة الخامسة باعتبارها ناتجة عن مجاوزة نقدية لمفهوم الموضع ذاته.

المدلول العام لمفهوم الموضع

إذا ما حاولنا التدقيق في المدلول الأصلي لمفهوم الموضع، فلا مناص من استفتاء كتب المنطق، وتحديدا تلك المتعلقة بالجوانب اللاتحليلية من الدرس المنطقي. فمفهوم الموضع يرجع في جذوره الأولى إلى التنظيرات الأرسطية للاستدلالات التي تقع خارج دائرة التفكير التحليلي الذي تناوله أرسطو في كتابي التحليلات الأولى (نظرية القياس) والتحليلات الثانية (نظرية البرهان)[7]، بل إن أحد أهم مكونات الأورغانون الأرسطي يحمل اسم «المواضع»، وهو الكتاب المشهور باسم كتاب الجدل.

وبتركيز نشير إلى أن أرسطو في درسه للجنس الجدلي والجنس الخطابي من الفاعلية التدليلية، بيّن أن هذين الجنسين ضربان من التدليل لا يستندان إلى الأدلة التحليلية البرهانية، بل يقومان على مراعاة المواضع المشتركة[8]، فما المقصود بالمواضع المشتركة في التقليد الأرسطي؟

يقول ابن رشد في تلخيص الجدل إن «المواضع أحوال وصفات عامة وقوانين يصار منها إلى استنباط المقدمات الجزئية في قياس قياس»، ويشير ابن سينا إلى أن «معنى الموضع حكم من شأنه أن تتشعب منه أحكام كثيرة تجعل كل واحد منها جزء قياس»[9].

ولوضع هذا المفهوم ضمن الإطار العام للنظرية الجدلية والخطابية الأرسطية نشير إلى أن القضايا التي ترد ضمن الجدل والخطابة من المظنونات غير المعلومة الصدق على جهة اليقين والقطع، وبالتالي فإنها متوقفة في رجحانها وتغليبها على استدلال قائم هو أيضا على أدلة راجحة، من هنا كانت نظرية أرسطو في الإقناع عبارة عن تقنين وتنظير لمختلف القواعد والمبررات التي بها يرجح صدق هذه القضايا المظنونة (أو كذبها أيضا)[10]، وقد أحصى أرسطو مسالك الإقناع هذه إحصاء دقيقا، فميز بداية بين ثلاثية عامة ينفتح بها الخطاب المقنع على

المخاطب، فهناك أولا تلك الصورة الإيجابية التي يقدمها الخطيب عن نفسه كي يغري المخاطب ويحظى بترحيبه فيكون ذلك أدعى لإقناعه Ethos، وهناك ثانيا تلك المسالك التي يتقصد بها الخطيب عواطف المخاطب ومشاعره وانفعالاته ويسخر ذلك نحو التأثير في أحكامه ومواقفه واعتقاداته Phathos، ثم هناك ثالثا وأخيرا ما يتعلق بالخطاب الذي ينتجه الخطيب ذاته، فالاشتغال على هذا الخطاب توثيقا وتحقيقا هو كذلك من المسالك التي تزيد في القوة الإقناعية للفاعلية الخطابية Logos، وهذا التوثيق والتحقيق الذي ينصرف نحو الخطاب ليس شيئا آخر غير البناء الاستدلالي بصورتيه التمثيلية والقياسية الإضمارية (وهي الصور الأساسية للاستدلال في حقل الخطابة)، إن هذا المسلك الثالث هو الأهم عند أرسطو بدليل أنه خصه تقريبا بمجمل القول الذي رصده لوصف الخطاب الإقناعي.

وسواء تعلق الأمر بالجدل باعتباره «تقنينا للمناظرة حول أي مطلوب إثباتا أو إبطالا، بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة، مع تجنب التناقض الذاتي»، أو بالخطابة باعتبارها «تقنينا للإقناع بأي مطلوب، إثباتا أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة مع تجنب التناقض الذاتي»، فإننا نكون أمام «استدلال يروم إثبات أو إبطال دعوى حملية اعتمادا على مقدمات محتملة أو شبيهة»[11]، وهذا الاستدلال يتألف من جانبين اثنين: صوري ومادي، فإذا كان الجانب الصوري ينضبط بالعلم التحليلي (وخصوصا التحليلات الأولى التي تتضمن تقنينا للقياس بأشكاله وأضربه) فإن الجانب المادي ينضبط بعلم السياسة وعلم الأخلاق، وخصوصا في الجنس الخطابي، مع العلم أن الاستدلال الخطابي يعتبر الوحدة الاستدلالية الأساس للجدل[12].

إن الذي يهمنا نحن في هذا المقام هو القول الأرسطي في هذا المستوى المادي من الاستدلال الخطابي، إذ يطالعنا في سياق هذا القول مفهوم الموضع (أو المواضع) ويميز فيها أرسطو بين ضربين اثنين:

- **مواضع خاصة**: وهي تلك «القضايا والأحكام العملية العامة المتعلقة بمجموعة المحامل الخطابية السداسية الموزعة زوجين زوجين على الأجناس الثلاثة للخطابة الاستشارية والقضائية والمحفلية[13]، ولننظر على سبيل المثال في الجنس الاستشاري من الخطابة والذي يكون محمول الدعوى فيه صفة دائرة بين الزوج: الضرر/النفع، يمكننا مثلا استنادا إلى المقدمة/الموضع التالي: «إنه لخير ما كان مفضلا من المرء المحتاط أو الفاضل» (وهو واحد من مواضع هذا الجنس) أن نبني على كون فاضل من الفضلاء فعل فعلا من الأفعال لنستخلص حكما عمليا مفاده: «ينبغي أن نفعل هذا الفعل لأنه نافع»، وهكذا بالنسبة إلى بقية المواضع الأخرى سواء في هذا الجنس الاستشاري (الضرر/النفع) أو الجنس الشرعي (العدل/الظلم) أو الجنس المحفلي (الحسن/القبح).

- **مواضع عامة**: إلى جانب هذه القواعد الحجاجية الخاصة، يتحدث أرسطو عن مواضع عامة Lieux généraux وهي عامة بالنظر إلى كونها تتعلق بجميع أنواع الأقيسة الإضمارية المثبتة منها والمبطلة الظاهرة والحقيقية»، بعبارة أخرى فإن هذه القواعد لا تختص بجنس خطابي دون غيره بل تمتد لتشمل كل أجناس الخطابة حيث نجد أرسطو ضمن هذا النمط من المواضع يدرج على سبيل المثال: موضعي التداخل ومواضع الفصل التخييري وموضعي المقدم والتالي وموضع المخالفة وموضع الأكثر والأقل والمساوي[14].

مفهوم الموضع في الحجاجيات اللسانية

إن مفهوم الموضع كما يأخذ به توجه الحجاجيات اللسانية مقترض قطعا من نظيره في الجدل والخطابة الأرسطيين كما عرضنا ملامحه أعلاه[15]، وهذه العودة إلى أرسطو ليست خطوة طارئة في مسار هذه المدرسة، فقد سبق لديكرو أن صرح مرارا بالأصل الأرسطي للنظرية الحجاجية اللسانية برمتها، بل أشار إلى أن رهان هذه المدرسة هو في الأصل العمل على تطبيق الأطروحة الجدلية/الخطابية الأرسطية في مجال الدراسة اللسانية المعاصرة[16]. غير أن ما ينبغي الإشارة إليه هو أن مفهوم الموضع في إطار هذا التوجه يأخذ منحى مغايرا بعض الشيء لأصله الأرسطي، فهو يتخفف كثيرا من التدقيقات التقنية التي نجدها عند أرسطو مبقيا على الفكرة النووية المتمثلة في تأكيد أن جريان كل خطاب يكون دائما محكوما بمجموعة من المبادئ العامة (هي التي يُصطلح عليها بالمواضع أو الأمكنة المشتركة)، وهذه المبادئ تؤدي دور المسوغ والمعلل للنقلة التي تتم من المقدمات إلى النتائج، وهو ما جعل أنسكومبر يشبهها بتلك المسلمات التي ينبني عليها النسق الصوري، مادامت هذه المواضع تؤدي في الحركية الخطابية الدور المماثل لذاك الذي تؤديه المسلمات في هذا النسق الصوري[17].

وقد بدأ الحديث عن المواضع في إطار الحجاجيات اللسانية منذ كتاب «الحجاج داخل اللغة» الصادر سنة 1983، وذلك على الرغم من أن هذا المفهوم لم تكن معالمه قد اتضحت في هذه المرحلة من تطور النظرية[18]، غير أننا سنشهد مباشرة بعد هذه الفترة بداية الاستثمار المنظم لمفهوم الموضع الذي سيصير في الثمانينيات والتسعينيات ركنا أساسا من أركان النظرية العامة للحجاجيات اللسانية، وذلك في مرحلة يحلو لأنسكومبر وديكرو وصفها بـ «المرحلة الحجاجية الجذرية»[19]. غير أن منطق التطور سيظل فاعلا في مسار هذه النظرية، إذ ستطالعنا الأعمال الأخيرة لرواد هذه المدرسة بتصورات أصبحت تبتعد عن هذا المفهوم في سياق مراجعات جديدة بدأ شيوخ الحجاجيات اللسانية يجرونها بمعية جيل جديد من الباحثين في إطار هذا التوجه، وذلك ابتداء من أواخر تسعينيات القرن الماضي ومع مطلع الألفية الجديدة، خصوصا فيما يرتبط بدور هذا المفهوم في الشق الدلالي من النظرية، وهو ما سوف نتطرق إليه لاحقا.

لقد ترافق استثمار مفهوم الموضع إذن مع انبثاق الطور الجذري في مسار الحجاجيات اللسانية، وقد تقدم القول بأن هذا الطور سيشهد قيام منظور يجعل الخاصية الحجاجية للغة هي الأصل، ويعتبر أن «الإخبارية» ما هي إلا ظاهرة متفرعة عنها. لقد دافع أنسكومبر وديكرو في إطار هذا المنظور عن دعوى مفادها أن الحجاجية تخترق اللغة في جميع أبعادها التركيبية والمعجمية والدلالية والتي تؤدي فيها المواضع الدور الحاسم كما سنحاول توضيح ذلك فيما سيأتي.

وبالمقابل سيعتبر الباحثان أن المراحل السابقة لاكتشاف مفهوم الموضع من عمر الحجاجيات اللسانية لم تكن في الواقع تعبر بشكل دقيق عن الحجم الحقيقي لحضور الحجاجية في اللغة، ففي جميع الأطوار السابقة كانت الفكرة الضمنية الموجهة للأبحاث التي أنجزت خلالها، تذهب إلى القول بأن أي فاعلية حجاجية خطابية إنما تكون موجهة بسيرورة «استنباطية» بوجه أو بآخر، فالمحاجج عموما - في ظل هذا التصور - يستند إلى طائفة من الوقائع التي يعرضها كأنها مقدمات تلزم عنها وقائع أخرى، وذلك بناء على نوع من الضرورة ترتبط بطبيعة هذه الوقائع ذاتها. فحين يقول القائل: «**اشتر هذا الكتاب، فإنه مفيد جدا كما أن ثمنه مناسب أيضا**»، يكون التفسير الحجاجي لهذا الملفوظ، باعتباره يتضمن حجتين ونتيجة تنتج عنهما، خاضعا لهذا التصور الذي ينظر إلى الفاعلية الحجاجية من هذه الزاوية «الاستنباطية»، حيث يعتبر أن المتكلم هنا يعرض واقعتين هما «فائدة الكتاب» و«ثمنه المناسب»، ليستخلص من طبيعة هاتين الواقعتين نتيجة محددة «اشتر الكتاب»[20].

ولكي يمثل الباحثان لهذه الوضعية «الاستنباطية» يشيران إلى أن الأمر أشبه بتلك السيرورة الفكرية التي تحصل لدى المخبر وهو يرى البصمات على السلاح، فيستنبط من ذلك أن شخصا قد استخدمه. على العكس من ذلك تماما نجد في المنظور المستند إلى مفهوم الموضع أن الوضع في الحجاج ينبغي أن يمثل له بتلك السيرورة الفكرية التي تقود شخصا يحس بوجع في رأسه إلى تناول الأسبرين، فحين يلجأ إلى ذلك يكون بصدد إعمال قاعدة عامة تقضي بأن الأسبرين يشفي من صداع الرأس من دون أن يكلف نفسه عناء البحث في طبيعة العلاقة الدقيقة بين فسيولوجيا صداع الرأس وكيمياء الأسبرين[21].

هكذا إذن يقرر أنسكومبر وديكرو أن الترابط الخطابي بين الملفوظ/الحجة، والملفوظ/النتيجة يتحقق دائما عبر إعمال مبادئ عامة أو مواضع. وبناء على هذا التحوير في النظرية القائم على إدراج مفهوم الموضع سيعاد أيضا تعريف كثير من المفاهيم وحل عديد من الإشكالات الموروثة عن النموذج السابق لهذه النظرية عبر هذا المسلك الأقل تكلفة من الناحية النظرية (كما اعتقد الباحثان في بداية الأمر لأنهما سيكتشفان أن هذا الإجراء كان خطأ فادحا كاد يخرج النظرية من إطارها اللساني البنيوي الأصلي).

سنحاول عبر فقرات متتابعة أن نبين سمات هذا المفهوم ضمن توجه الحجاجيات اللسانية ومكانه في البناء النسقي لهذه النظرية.

الموضع أساس التأليفات الخطابية

أول ما ينبغي أن نشير إليه في هذا السياق هو أن وظيفة الموضع تتمثل في تحقيق التأليفات الخطابية، فالترابط الحجاجي بين الملفوظات إنما يتم على قاعدة المواضع، وليس استنادا إلى طبيعة الوقائع الخارجية، يقول الباحثان[22]:

.. إذا كنا نستنتج من ملفوظ «م» ملفوظا «ف»، فإن ذلك ليس لأن «م» يشير إلى واقعة «ل» و«ف» يشير إلى واقعة «ق»، وأن حدوث «ل» يجعل من حدوث «ق» أمرا محققا، بل لأن «م» يعرض «ل» بوجه يجعل من المشروع إعمال موضع (أو سلسلة من المواضع) تقودنا إلى الملفوظ «ف» الذي يمكن أن نرى فيه قناعا لسانيا لـ «ق».

هكذا إذن سيصير الموضع هو القاعدة التي تضمن النقلة من الملفوظ الحجة إلى الملفوظ النتيجة، يقول أنسكومبر[23]:

«لقد طرحنا المواضع عموما باعتبارها ضمانات للتأليفات الخطابية. فإذا كان بالإمكان الانتقال من الملفوظ م1 إلى الملفوظ م2 فإن ذلك يتم بفضل تدخل حد ثالث هو الموضع الذي يسمح بإقامة ارتباط بين هذين الملفوظين».

إن الأمر هنا أقرب إلى مفهوم «الضامن» warrant كما نجده في نموذج تولمين الحجاجي الشهير[24]. فمثلا إذا نظرنا في التأليف الخطابي التالي:

- هذا الدرس صعب، انتبه جيدا إذن.

يمكننا القول إنه محكوم بالموضع (ضو1) الذي يمكن صياغته على النحو التالي:

- إذا كان الدرس صعبا، يكون الانتباه ضروريا.

فهذا الموضع هو الذي يمنحُ النّقلَة التي تمت من الشطر الأول (هذا الدرس صعب) إلى الشطر الثاني (انتبه جيدا) قوّتَها ومشروعيتَها[25]، فهو يشكل القاعدة التي يرسو عليها المسار الحجاجي الوارد في هذا الملفوظ أو الضامن، وذلك بالصورة التي يوضحها الشكل التالي[26]:



(الشكل ١): إذا كان الدرس صعبا، يكون الانتباه ضروريا

هكذا إذن ستصير المواضع بمنزلة القاعدة الأولية للحجاج في التصور الجديد بحيث سيغدو الحجاج مرتبطا باشتغال هذه المواضع المحايثة للبنية الداخلية للغة[27].

المواضع والنظرية الدلالية

لقد كان طموح الحجاجيات اللسانية في استثمار مفهوم الموضع بعيدا، فقد سارع الرواد بعد اقتراض هذا المفهوم إلى إدراجه ضمن النظرية الدلالية وتوظيفه في مستوى البنية العميقة، أي في الحديث عن الجمل التي ستُحدد دلالتها على قاعدة هذا المفهوم[28]. لقد عمل أنسكومبر وديكرو في أبحاث متتابعة على إدماج هذا المفهوم في البناء النسقي لنظرية الحجاج داخل اللغة، فالأمر هنا لا يتعلق ـ كما أشرنا سابقا ـ بمجرد إضافة جانبية لا تؤثر في البناء العام لهذه النظرية، بل بتحوير قاعدي في هذه النظرية، لأنه يتطرق إلى كثير مما كان يمثل مسلمات أساسية في صرح هذا التصور النظري.

إن أول ما يطالعنا في هذا المنظور الجديد هو اعتماد تعريف جديد لدلالة الجملة، فالجملة كانت تعتبر في المنظور السابق تلك الوحدة الأساسية التي ينصرف إليها الوصف الدلالي العلمي في إطار هذا التوجه[29]، والتي يؤكد أنسكومبر وديكرو أن دلالتها ليست إلا خلاصة إرشاداتها[30]، وأهم مظهر ضمن هذه الإرشادات هو الإرشادات الحجاجية، وقد كان الميل في إطار النسخة الأولى من الحجاجيات اللسانية كما سطر معالمها كتاب «الحجاج داخل اللغة» إلى ربط هذه الإرشادات بعمل الروابط والعوامل المبثوثة في بنية الجملة، فحضور هذه العناصر هو الذي يؤدي إلى إدراج الحجاجية في البنية الدلالية للجمل في صورة إرشادات حجاجية، وهذا الأمر يقتضي من ضمن ما يقتضيه مسألتين أساسيتين هما[31]:

ـ إمكان وجود جمل خلو من أي قيمة حجاجية، وهي طبعا تلك التي لا تتضمن عوامل كهذه.

ـ أن الجمل المتضمنة للعوامل تقبل أن تتجاور فيها عناصر حجاجية (توردها العوامل) وعناصر إخبارية موروثة عن الصورة الابتدائية لهذه الجمل قبل أن يتم إعمال العوامل فيها.

بخلاف هذا الطرح يطالعنا في إطار المنظور «الموضعي» الجديد، تصور مغاير يذهب إلى القول بأن الحجاجية حاضرة في الجمل ابتداء بغض النظر عن وجود العوامل أو غيابها، وهذا الحضور يتجسد في صورة مواضع تشكل دلالة الجمل، فجمل اللغة ذاتها تتضمن إرشادات تتعلق بالمواضع القابلة للإعمال أثناء التلفظ بها، وذلك في صورة لائحة من المواضع تسمح الجملة باستدعائها.

بعبارة أخرى إن القيمة الدلالية للجمل هي كونها تجيز أو تفرض وجهة نظر حجاجية حين نكون في مواجهة الوقائع ضمن وضعية خطابية بعينها، ويتحقق ذلك لأننا حين نتلفظ بالجملة نستدعي مجموعة من المواضع التي تطالعنا في صورة «مسارات حجاجية» ينبغي بالضرورة سلوكها للوصول إلى النتيجة عبر استعمال محدد لهذه الجملة أو تلك. يقول ديكرو في هذا الخصوص[32]:

«إن الجملة (يمكن) وصفها باعتبارها رزمة من المواضع، وهذه المواضع يفترض أنها تمثل إمكاناتها الحجاجية». ويقول أيضا[33]: «إن التوجه الحجاجي للجملة في منظور «الحجاج داخل اللغة» كما تم العمل وفقه حتى الآن (يقصد قبل التخلي عن مفهوم الموضع في النظرية الدلالية لهذا التصور)، هو ذاك النمط من النتائج التي يمكن لملفوظات هذه الجملة أن تؤلَّف معها في الخطاب، وسوف أصف كل [نمط من النتائج] باعتباره استعمالا لموضع في فعل حجاجي».

وهو يشير هنا إلى أن دلالة الجملة تتحدد انطلاقا من إمكاناتها التأليفية مع جمل أخرى عبر مجموعة من الإرشادات، فهذا التأليف لم يعد الآن متوقفا في تحققه على عمل العوامل والروابط الحجاجية، وإنما أصبح العامل فيه أعمق، وهو الموضع الذي يرد في صورة مبدأ عام يصل ملفوظا بآخر ويحقق تلك العلاقات التراكبية التي تحدد قيمة الجمل ضمن التعالق البنيوي العام الذي يحاول هذا التوجه أن ينظر من خلاله إلى نسق الجمل داخل اللغة (مثلما هي الحال بين العلامات اللغوية في اللسانيات السوسيرية)[34]، بحيث تكون دلالة الجملة في آخر المطاف هي رزمة من المواضع التي تستدعيها هذه الجملة.

الموضع قاعدة عامة مشتركة

عادة ما يُخصص الموضع ضمن الحجاجيات اللسانية بكونه قاعدة عامة أو بتعبير مويشلر قاعدة عامة تمكن من إنجاز نشاط حجاجي مخصوص[35]، فما المقصود هنا بهذه العمومية وأين تتجلى قيمتها؟

لتوضيح هذه القضية ننطلق من المثال التالي:

لنتصور متكلما بلغ به الغيظ مبلغا، فصاح قائلا[36]:

- زيد ما أحقره، أسديت له معروفا فاستغل ذلك في الإيقاع بي.

فحالة الاغتياظ هنا مسوغها، وفق المتكلم، هو قضية لم يُصرح بها في كلامه، إنها عبارة عن مبدأ، أي موضع يفترض المتكلم أنه من قبيل المسلمات، ويمكننا أن نصوغ هذا الموضع كما يلي:

- «**إذا أسدى إليك المرء معروفا تكون مدينا له بالجميل**».

إن هذا المبدأ هو الذي يجيز أو على الأقل يضفي المقبولية على حالة الاغتياظ، إنه بعبارة أخرى أساس ترابط القضيتين، وما يتلوه من ترابط الملفوظين «زيد لم يراع الجميل» و«زيد حقير».

قد يبدو أن الأمر يتعلق بذات القواعد التي ترد في الاستدلالات الاستنباطية الطبيعية أو تلك التي ترد في القياس في محل ما يسمى بالمقدمة الكبرى، وتكون وظيفتها هي إضفاء المشروعية على الانتقال من المقدمات إلى النتائج، فلو أخذنا مثلا تلك الصورة الأشهر للقياس:

كل إنسان فانٍ (مقدمة كبرى)

سقراط إنسان (مقدمة صغرى)

سقراط فان (نتيجة)

فالسؤال الذي يتبادر هو: ما الفرق بين الموضع والمقدمة الكبرى الواردة في هذا المثال؟ إذ المُلاحَظ أنّ المقدّمة الكُبرى ذاتَها تُفيد في تسويغ النقلة، فيصحّ اعتمادها جوابا عن سؤال «لماذا؟». فيمكن أن نتصور الحوار التالي:

ـ مادام سقراط إنسانا، إذن فإن سقراط فانٍ.

ـ لماذا ؟

ـ لأن كل إنسان فانٍ.

إن ما ينبغي تأكيده هو أن هذا التشابه ظاهري فقط، فالنقلة التي يتيحها الموضع تختلف عن تلك التي تفرضها قواعد القياس، والفرق الحاسم يكمن في درجة اليقين التي تنطوي عليها هذه النقلة.

ويظهر ذلك واضحا إذا نظرنا في مثال للاستدلال الحجاجي مناظر للاستدلال الاستنباطي أعلاه:

كل الدركيين مرتشون

زيد دركي

زيد مرتشٍ

فلو قال قائل: «مادام زيد دركيا فهو مرتش»، فسئل: لماذا؟ فأجاب: «لأن كل دركي مرتش»، فإن جوابه هذا لا يتميز بنفس القطعية واليقين الذي نجده في الجواب المشار إليه في القياس السابق.

فعلى الرغم من أنه يستند إلى مبدأ «كل دركي مرتش» الذي قد يكون مقبولا عند الكثيرين، فإنه لا يصل إلى مرتبة المبدأ الضروري. ويقال الأمر نفسه عن المثال السابق «زيد ما أحقره، أسديت له معروفا فاستغل ذلك في الإيقاع بي» الذي يستند التأليف فيه إلى مبدأ «إذا أسدى إليك المرء معروفا تكون مدينا له بالجميل»، فهذا المبدأ لا يتميز كذلك بطابع ضروري، ولا أدل على ذلك من أننا نجد ضمن أغلب الجماعات الثقافية مبدأ مناقضا لهذا المبدأ، ويكفي أن نشير هنا إلى المثل العربي القائل «اتق شر من أحسنت إليه»، وهو المبدأ الذي يُمكن المُتكلّمَ الاستنادُ إليّه ليُعلّلَ هذه المرةَ عدمَ استغرابِه، بل توقعَه موقف الخذلان من زيد.

إن مقتضى العمومية إذن ينتج عنه أن اشتغال هذا الموضع أو ذاك في التأليفات الحجاجية لا يتميز بالصرامة الصورية الموجودة في الأقيسة الاستنباطية، لأن الحجاج في حقيقته ـ كما يشير إلى ذلك مويشلر ـ لا يحتكم إلى معايير تحدد بشكل صارم ما يجب وما لا يجب فعله، لكنه بالمقابل ليس إبداعا فرديا متحررا بشكل كلي من الرأي العام[37]، والصواب أن يقال إن الحجاج يحتل موقعا وسطا بين الحالتين[38].

بعبارة جامعة يمكن القول إنه مثلما أن الاستدلالات الاستنباطية الصورية تتخذ من الصورة الصحيحة للقاعدة المنطقية الضرورية أساسا يوجب الانتقال فيها من المقدمات إلى النتائج، فإن الاستدلالات الحجاجية تتخذ من الطبيعة المقبولة للموضع والمستمدة من ارتباطه بالآراء العامة المشتركة، أساسا يجيز الانتقال من المقدمات إلى النتائج[39].

إن هذه الخاصية العامة والنسبية للمواضع لها أهمية خاصة، فهي التي تمكن الاستدلال من التغلغل في عمق الحياة اليومية، حيث يجري الفكر جريانا مرنا تقريبيا متخففا من الأعباء التي تستلزمها الممارسة الفكرية العالمة التي تميل إلى الالتزام بالصورية القائمة على أعلى درجات القطع واليقين، لذلك فإن هذه المواضع بمعناها الخطابي العام ترد أكثر ما ترد في المرافعات القضائية أو المحاورات الفكرية، أو الخطب السياسية أو المجادلات المذهبية... وبسبب هذه الطبيعة العامة الظنية للمواضع تبقى على الدوام مفتوحة على الاعتراض والدحض.

إن قابلية الدحض والتفنيد هذه تشكل سمة أساسية في الموضع يمتد أثرها على نحو عميق في الخطاب الطبيعي ومنه إلى الفاعلية التدليلية التي تعتمد هذا الخطاب وسيلة للترميز والصياغة. وعموما يمكن التمييز بين طرق ثلاث بواسطتها يتأتى دحض المواضع، وهذه الطرق كما حددها مويشلير هي[40]:

- **الاعتراض على المناسبة**: يمكن مثلا اعتبار الموضع غير مناسب، فإذا قيل لنا «اقتن هذه السيارة فثمنها منخفض»، يمكن رفض التسليم بأن انخفاض ثمن السيارة مسوغ جيد أو كاف يرَغِّبنا في اقتنائها.

- **الاعتراض على الإعمال عموما**: لا نحتاج أحيانا إلى الاعتراض على المناسبة في دحضنا للموضع، وإنما نعترض على إعماله؛ وذلك إما بإضفاء النسبية على قيمته، كأن نواجهه بموضع آخر ندعي أنه أقوى منه، ومثاله بالنسبة إلى الملفوظ السابق قولنا: «نعم، ولكن لونها ليس جميلا»، بحيث نكون في هذه الحالة مستندين إلى الموضع «اقتن من السيارات ما كان لونه جميلا»، والصورة التدرجية السلمية لهذا الموضع هي «بقدر ما يكون لون السيارة جميلا بقدر ما تستحق الاقتناء». وإما أن نناقضه، أي نواجهه بالموضع النقيض له، كأن نقول بالنسبة إلى الملفوظ نفسه: «في الواقع أنا لا أشتري إلا السيارات الباهظة الثمن»، وفي هذه الحالة يتم الاستناد إلى الموضع «اقتن من السيارات ما كان ثمنه مرتفعا»، وصورته التدرجية «بقدر ما يكون ثمن السيارة مرتفعا بقدر ما تستحق الاقتناء».

- **الاعتراض على إعمال الموضع في حالة مخصوصة**: أي أن المعترض يرفض - وفق تقويمه الخاص - مقدار اتصاف الموضوع بالمحمول المشار إليه في الملفوظ، ففي المثال السابق يمكننا أن نعتبر ثمن السيارة ليس منخفضا بالدرجة التي تجعلنا نرغب في شرائها.

الخاصية المتدرجة للمواضع الحجاجية

إلى حدود الآن تحدثنا عن الموضع من حيث هو قاعدة عامة تجيز الانتقال بين التأليفات في الملفوظات الحجاجية، وقد ألمحنا عَرَضا إلى بعض خصائصه الداخلية، غير أن الحديث عن البنية الداخلية للموضع تحتاج منا إلى وقفة خاصة تمكننا من استكشاف الصيغة الداخلية للموضع الحجاجي، وخصوصا ما يتعلق بطبيعته المتدرجة[41]، وهو ما سوف نباشره فيما يلي.

لننظر في التأليف الخطابي السابق[42]:

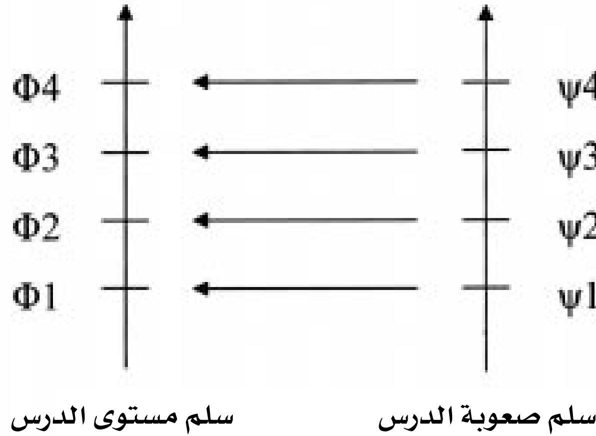
- هذه السيارة ثمنها منخفض، فهي إذن تستحق الاقتناء.

إن هذه الصورة الحجاجية تستند إلى موضع يتمثل في الرأي العام القائل «اقتن ما كان ثمنه منخفضا». ويقودنا التحليل الدقيق لهذا التأليف إلى الوقوف على تركيب داخلي متميز، فهذا الموضع يتضمن ربطا بين المحمول «استحقاق الاقتناء» وخاصية «انخفاض الثمن»، غير أننا إذا تمعنا جيدا في هذين المحمولين فسنكتشف أن الأمر لا يتعلق بعنصرين بسيطين، بل بأمرين يقبلان تمثيلا سلميا متدرجا، لأن «استحقاق الاقتناء» و«انخفاض الثمن» مراتب ودرجات، أو إن شئنا توظيف لغة المنطق الاشتباهي[43] نقل: إنهما متغيران قوليان اشتباهيان يحتمل كل متغير منهما أن يحتوي عددا من الحدود تشكل فيما بينها مجموعة اشتباهية ينطبق عليها جميعا بدرجات متفاوتة من القوة، ولننظر كيف يصوغ رواد الحجاجيات اللسانية هذه المواضع، يقول ديكرو وأنسكومبر[44]:

«إننا حين نختار الحكم على ثمن هذا المنتَج أو ذاك بأنه مرتفع وليس منخفضا لا نقدم توصيفا لثمن هذا المنتَج، ولكننا نختار أن نُعمل فيه المواضع المتعلقة بغلاء الثمن، ونعتبرها أنسب من تلك المتعلقة بانخفاضه، فيكون الموضع المُعْمَل في هذه الحالة من قبيل: «بقدر ما يكون الثمن مرتفعا يكون المنتوج أقل قيمة»، والموضع المقابل لهذا الموضع هو «بقدر ما يكون ثمن المنتوج منخفضا يكون أكثر قيمة»».

إن ما نستشفه من هذا الكلام إضافة إلى الدور الحاسم للموضع في الفاعلية الحجاجية، ما سبق توضيحه من أن المواضع تتميز بخاصية التدرجية، فانطلاقا من صياغة هذين الموضعين «بقدر ما يكون... يكون...» يتبين لنا أن الأمر يتعلق بنوع من التوافق المتوازي بين سلمين من القيم[45]، وهذا بالضبط ما أكده الباحثان حين اعتبرا أن بنية الموضع تأخذ شكل توافق متواز بين وحدتين من المدرجات. من هنا يمكننا مثلا أن نعيد صياغة الموضع الذي أوردناه سابقا: «إذا كان الدرس صعبا يكون الانتباه ضروريا» في صورة تدرجية على النحو التالي:

- **بقدر ما يكون الدرس صعبا يكون الانتباه ضروريا**. فهذا الموضع (ولنصطلح عليه بـ «ضو1») يربط بين سلمين؛ سلم صعوبة الدرس، وسلم مستوى الانتباه، وذلك عبر وصل كل درجة من السلم الأول، بدرجة موافقة لها من السلم الثاني، ويمكن التمثيل لذلك على النحو التالي:



(حيث Ψ وحدة قياسية في سلم صعوبة الدرس، وΦ وحدة قياسية في سلم مستوى الانتباه)، وإذا أردنا تجريد الصورة العامة للموضع التدرجي أمكننا القول إنه عبارة عن علاقة تربط بين موضوع «عو» ومحمول «حو»، بالوجه الذي يجعل هذا الترابط يراعي السلمية التي تميز بوجه عام اتصاف الموضوعات بالمحمولات[46].

ويمكن التمثيل لذلك بالشكل التالي:

{ أكثر / أقل } "عو" يتصف بـ"حو" { أكثر / أقل } "عو*" يتصف بـ"حو*"

إنّ خاصية التدرج في المواضع ستحظى من أنسكومبر وديكرو بعناية كبيرة، فهي تفتح الباب للإمساك بالخيط الرفيع الذي سيقود إلى مزيد من تعميم الحجاجية في أعمق مستويات الظاهرة اللغوية، وقد انتبه مويشلر جيدا لهذا الرهان، وأجاد في التعبير عنه حين أشار في كتابه «الحجاج والتخاطب» إلى أن هذا المنظور يقتضي إجراء الخاصية الأساسية للحجاج، وهي خاصية التدرج (أو السلمية)، على الآلية القاعدية التي تتحكم فيه، أي الموضع الذي يغدو بدوره متدرجا، بحيث يتم استحضار تلك الخاصية الأساسية في أعمق مستويات الفاعلية الحجاجية، ومن ثم تتحول اللغة برمتها إلى مجال تتحرك فيه الحجاجية في جميع الاتجاهات[47]، وهو ما سيتضح بصورة أعمق حين سنتحدث عن «النظرية الموضعية في سياق المعجم».

إن خاصية التدرجية هذه تكتسي أهمية أخرى، لأنها ستعزز بصورة أكبر إحدى الأطروحات الأساسية لهذا التوجه والمتمثلة في التأكيد على الفروق العميقة التي تميز اللغة الطبيعية عن اللغات الصورية بالوجه الذي يجعل إخضاع هذه اللغة لطرائق النظر الصوري أمرا محالا، وقد أكد أنسكومبر بشكل صريح هذا الرهان مبينا أن القول بالتدرجية هو عبارة عن نقد ضمني للمقاربة الثنائية التي تؤطر النظرة التقليدية للغة، وهي نظرة تحاول بتعسف فهم اللغة ضمن منظور منطقي صوري مستوحى من حساب القضايا أو حساب المحمولات في أحسن الأحوال.

الموضع المباشر والموضع المعاكس

إن مما يتعين التنبيه إليه بخصوص الصيغة العربية التي وضعناها للموضع: بقدر ما يكون «عو» متصفا بـ «حو» يكون «عو*» متصفا بـ «حو*»، هو أن اعتماد عبارة «بقدر»، يثير إشكالا ينبغي ضبطه، فهذه العبارة في اللغة العربية محايدة من حيث الدلالة على «الكَثْرية» أو «القِلية»، ومن ثم نحتاج في تأويلها إلى قرائن لفظية أو حالية، بخلاف ما نجده في مقابلها الفرنسي، حيث يتم التعبير عن ذلك بصيغ متمايزة[48] (مثلا «...plus ... plus» الدالة على الكثرية في الطرفين أو «...moins ...moins» الدالة على القلية في الطرفين أو «...plus ... moins» الدالة على الكثرية في مقدم العبارة والقلية في تاليها أو «...moins ... plus» الدالة على العكس). ونحن هنا سنبقي على هذه العبارة العربية ونستثمر إمكانات اللغة العربية للتأشير على المنحى الذي تتصرف إليه كل صورة من حيث الكثرية والقلية.

وعموما إذا علمنا أن «بقدر» التي ترد في مقدم الموضع وتاليه تحتمل في المحلين الإشارة إلى القلية والكثرية، تكون أوجه التأليف الممكنة أربعة، أي إننا نكون أمام أربعة أنواع من المواضع[49]:

- (+ س، + ش)، ومثاله: بقدر ما يكون الحر شديدا تكون الرغبة في السباحة كبيرة.
- (– س، – ش)، ومثاله: بقدر ما يكون العدل قليلا تكون مناعة الدولة ضعيفة.
- (+ س، – ش)، ومثاله: بقدر ما تكون صعوبة الامتحان كبيرة، تكون فرص النجاح قليلة.
- (– س، + ش)، ومثاله: بقدر ما تكون الموارد قليلة تكون ضرورة الاقتصاد كبيرة.

إن هذه الأنواع الأربعة يمكن إدراجها ضمن نمطين متمايزين من المواضع[50]: مواضع مباشرة ومواضع معاكسة، ويعتبر الموضع من النمط المباشر إذا كان المدرجان ينحوان المنحى نفسه سواء جهة القِلية أو الكَثرية، ويعتبر الموضع من النمط المعاكس إذا كان لكل مدرج منحى معاكس للمدرج الآخر[51]، وجريا على المصطلح نفسه الذي يستعمله أنسكومبر يمكن القول إن الخطاطة الموضعية المباشرة تتضمن صورتين موضعيتين هما (+ س،+ ش) و(– س،– ش) حيث نلاحظ أن المدرجين معا ينحوان المنحى نفسه، الكثرية في الأول والقلية في الثاني،

وبالمقابل فإن الخطاطة الموضعية المعاكسة تتضمن صورتين موضعيتين هما (+ س، - ش) و(- س، + ش)[52]، حيث نلاحظ تقابلا في منحيي المدرجين في كلا الموضعين.

هناك إذن فرق بين الخطاطة الموضعية (وهي المخصوصة بمصطلح الموضع) والصورة الموضعية (وهو المصطلح الذي أضافه الباحثان لمزيد من التدقيق)، ولننظر إلى الفرق بينهما انطلاقا من أمثلة خطابية:

- **مباراة اليوم بالغة الأهمية، سنستمتع بمشاهدتها كثيرا.**
- **مباراة اليوم لا أهمية لها، ليس في مشاهدتها أي متعة.**

إن الفرق بين هذين الملفوظين الخطابيين ليس في الموضع ذاته أو ما اصطلحنا عليه بالخطاطة الموضعية.

فالمتحدث بالتأليف الأول ينطلق من الموضع ضو1:

ضو1: **بقدر ما تكون أهمية المقابلة كبيرة، تكون المتعة في مشاهدتها عظيمة.**

والمتحدث بالملفوظ الثاني ينطلق من الموضع ضو2:

ضو2: **بقدر ما تكون المباراة قليلة الأهمية، تكون المتعة في مشاهدتها ضعيفة.**

فالخطاطة الموضعية المُعْملة في الملفوظين واحدة، وهي الخطاطة الموضعية المباشرة، غير أن الفرق بينهما يكمن في الصورة الموضعية التي سيقت بها هذه الخطاطة في كل تأليف على حدة، ففي التأليف الأول تم إعمال الصورة (+ أهمية المباراة، + متعة المشاهدة) بينما في التأليف الثاني تم إعمال الصورة (- أهمية المباراة، - متعة المشاهدة).

النظرية الموضعية في سياق المعجم

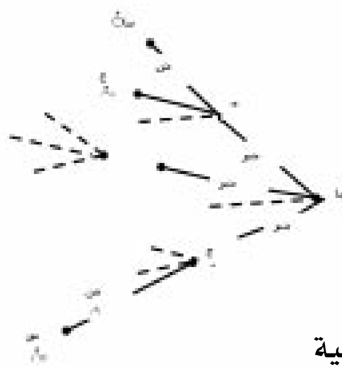
إن الأطروحة التي دافع عنها أنسكومبر وديكرو وطائفة من الباحثين الجدد في إطار هذا التوجه ضمن الفرضية الموضعية (خصوصا خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين) لا تقف عند حدود الحديث عن علاقات موضعية داخل اللغة تساهم في تحقيق التأليف بين الملفوظات (أو الجمل) فقط، بل تضع بين أيدينا الأدوات اللازمة لمقاربة جديدة للمعجم[53]، فإذا كانت دلالة الجملة في سياق الفرضية الموضعية هي - كما رأينا - عبارة عن رزمة من المواضع التي تستدعيها هذه الجملة، فإن معنى أي كلمة أو وحدة من المعجم في إطار الفرضية نفسها هو كذلك عبارة عن شعلة من المواضع، فالموضع إذن يساهم أيضا في تحديد معاني الكلمات بحسب هذا المنظور[54]، ويترتب على ذلك أننا نكون إزاء تحويل منظوري عميق لتصورنا للغة، يتجاوز النظرية المعجمية الدارجة التي تخضع للمنظور الإحالي في الغالب، حيث تحيل الكلمات في هذه النظرية الكلاسيكية على موضوعات أو على شعلة من الخصائص الثابتة، بخلاف ذلك فإن معنى أي وحدة معجمية في التصور الموضعي للمعجم هو شعلة من المواضع كما قلنا، أي مجموع المواضع التي تسمح هذه الوحدة بإعمالها، بعبارة أخرى إن كل كلمة يتم

التلفظ بها تفتح المجال لإعمال موضع من المواضع، فهي لا تحيل إلى موضوع، بل كما يقول أنسكومبر تحرك وتثير نظرة معينة حول الوضعية القائمة، وعليّه، يُؤكّد في هذا التصور على «... ضرورة استبعاد أي إحالة إلى ما هو موضوعي أو إخباري على الأقل في مستوى البنية العميقة».

إن هذه الطبيعة «الإشعاعية» للمحمولات اللغوية (الكلمات) تجعلها تنسج علاقات متشابكة مع وحدات المعجم الأخرى التي تدخل ضمن مجالها الإشعاعي الدلالي (الموضعي طبعا)، وإذا كان تمثيل العلاقات التي تنشئها المحمولات بوساطة المواضع يتم أعلاه باعتماد بنيات ثنائية الحد، فإن ذلك إنما أملته مقتضيات التوضيح والتبسيط، بحيث تم الوقوف على العلاقة الدنيا التي تربط محمولين ضمن مسار واحد من المسارات الإشعاعية التي يتيحها موضع من المواضع، والحال أن كل محمول من المحمولين المؤلفين في أي موضع من المواضع يمكنه بدوره أن يؤلف مع محمولات شتى عبر مواضع أخرى، وبالمقابل فإنه يكون مفتوحا لاستقبال علاقات موضعية كثيرة تصل إليه من محمولات أخرى، بحيث تكون النتيجة هي - كما أشار ديكرو وأنسكومبر - أن كل محمول من محمولات اللغة يجسد بذاته شبكة إشعاعية من المواضع. وإذا استحضرنا ما سبق أن قلناه عن الطبيعة التدرجية لكل محمول من المحمولات، والتي تجعل الموضع بدوره يتكيف مع هذه الخاصية ليصير هو أيضا موضعا متدرجا، سندرك حجم التعقيد والتشعيب الذي ستكون عليه العلاقة الموضعية بين المحمولات. يقول الباحثان في هذا السياق(55):

«...**أن نفهم كلمة من كلمات اللغة معناه أن نعتبر أنفسنا قادرين على إنشاء مدرجة جا0 في مجال من مجالات الفاعلية، معرفة بكونها موافقة لسلسلة من المدرجات الأخرى جا'1، جا'2،...، جا'ن، وكل واحدة من هذه التوافقات (جا0، جا'1)، (جا0، جا'2)، (جا0، جا'ن) هي موضع ضو1، ضو2،...، ضون. وكمثال على ذلك إذا كانت جا0 هي مدرجة الاجتهاد فإن جا'1 يمكن أن تكون مدرجة النجاح، وجا'2 مدرجة الاستحقاق وجا'ن مدرجة الإجهاد...**».

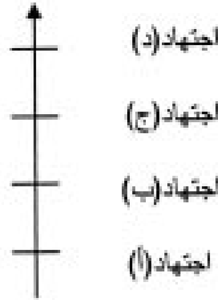
فكل واحدة من هذه المدرجات توافق من جانبها عبر وساطة مواضع أخرى سلسلة من المدرجات الأخرى، وهكذا تتكاثف شبكة المواضع وتتلاحم ناسجة علاقات توافق في جميع الاتجاهات، لنحصل على بنية يمكن التمثيل لها تقريبيا كما يلي(56):



خطاطة تبين دور المواضع
في الربط بين الوحدات المعجمية

إن هذه الخطاطة، ولنصطلح عليها بـ «كا»، تشير إشارة صريحة إلى أن كلمات اللغة كلها تنطوي على قيمة حجاجية مادامت جميعا تولد مواضع معينة ذات بنية متدرجة وأن هذه الكلمات تنسج علاقات مع كلمات أو محمولات أخرى عبر مواضع أخرى أيضا، بحيث يمكن القول في آخر المطاف إن الحقل المعجمي ما هو في أصله إلا حقل موضعي[57]. ومن ثم تكون الحجاجية مستوطنة في كل وحدة من وحدات المعجم، لأنها جميعا تختص بإرشادات حجاجية هي ذاتها هذه «الإرشادات الموضعية».

ولنستعن بأمثلة إضافية لنعرض هذا التصور بصورة أوضح، ولننطلق مثلا من محمول الاجتهاد الذي سبق أن وقفنا عنده ضمن المنظور السابق. إن الاجتهاد كما هو معلوم يمكن تمثيله تمثيلا متدرجا على اعتبار أنه مراتب ومقادير كل فرد يبلغ منها درجة محددة، ولنفترض أننا سنأخذ بالتمثيل التالي:

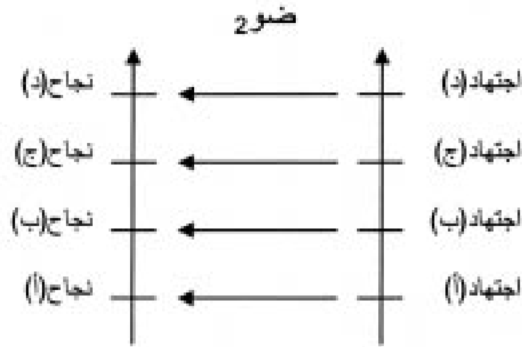


بحيث: (أ) و(ب) و(ج) و(د) مقادير متدرجة من الاجتهاد يمكن تعيين التمايز بينها من خلال العلاقة التالية: (أ) < (ب) < (ج) < (د)، [حيث < يرمز للعلاقة «أقل»] ولنفترض الآن سلما آخر لمحمول النجاح، نقوم بتمثيله على النحو التالي أيضا:



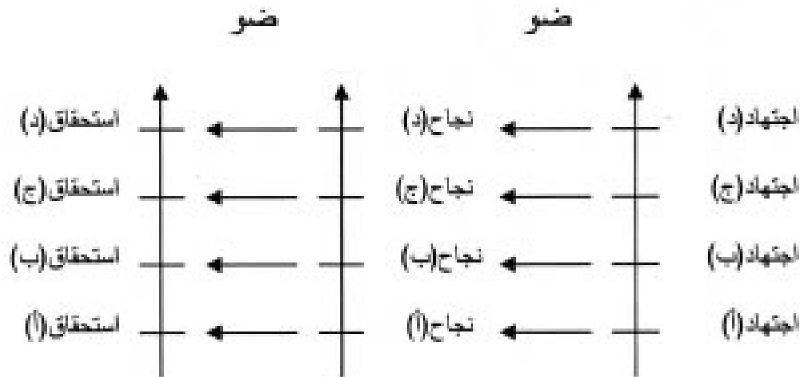
بحيث: (أ) و(ب) و(ج) و(د) مقادير متدرجة من النجاح يمكن تعيين التمايز بينها من خلال العلاقة التالية: (أ) < (ب) < (ج) < (د).

يمكننا الآن اعتمادا على الموضع المتدرج «ضو2»: «بقدر ما يكون الاجتهاد كثيرا يكون النجاح كبيرا» وصل السلمين لنؤلف منهما تمثيلا توافقيا لهذا الموضع المتدرج على النحو التالي:



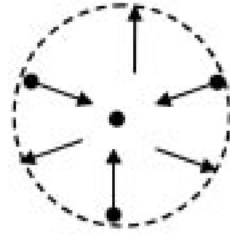
يمكننا أن نستمر في بناء علاقات توافق أخرى بين كل واحدة من هاتين المدرجتين في مختلف الاتجاهات، فمثلا يمكن لمدرجة الاجتهاد أن تتوافق مع مدرجة الإجهاد عبر الموضع القائل بأنه «بقدر ما يكون الاجتهاد كثيرا، يكون الإجهاد كبيرا»، كما يمكن لمدرجة النجاح أن تدخل في علاقة توافق مع مدرجة الاستحقاق من خلال الموضع «بقدر ما يكون النجاح يكون الاستحقاق»... وهكذا.

ويمكننا أن نمثل للتأليف الممكن بين المدرجات الثلاثة «الاجتهاد» و«النجاح» و«الاستحقاق» بمسلسلة ذات بنية ثلاثية على النحو التالي:



إن هذه التمثيلات التقريبية للتوافقات بين المدرجات عبر المواضع لا يمكن اعتبارها موفية للواقع الفعلي الذي ينطوي عليه الحقل الموضعي الممتد بامتداد المعجم كله، فهي ـ كما ألمحنا أعلاه ـ مجرد تصوير تقريبي مبسط لما يمكن أن يكون عليه هذا الحقل، فينبغي أن نستحضر ونحن ننظر في الخطاطة «كا» أو في أي مسلسلة من هذه المسلسلات أن كل واحدة من القمم (أو كل سلم من السلالم) يمكن أن تستقبل (أو يستقبل) كثرة من المواضع، فالاجتهاد مثلا لا تربطه علاقة توافق مع مدرجة النجاح أو الاستحقاق وحدهما، بل قد يصل إليه سيل من المواضع المتنوعة[58]، وذلك بالوجه الذي تصح معه إعادة رسم كل قمة على نحو منفصل يجسد

بصورة أفضل الوضعية الفعلية لمحمولات اللغة في علاقتها بالمواضع على نحو يمكن تقريبه بالشكل التالي:



خطاطة تمثيلية للبنية الإشعاعية الموضعية للمحمولات اللغوية

من الأمور المهمة التي يؤكدها أنسكومبر وديكرو في السياق نفسه أيضا أن الخطاطة «كا» أو أي تمثيل للحقل الموضعي ينبغي النظر إليه باعتباره ذا طابع بنيوي، فكل قمة من قمم الخطاطة «كا» لا تكتسي قيمتَها إلا في علاقتها بالقمم الأخرى، فلا نبدأ بإنشاء مدرجة الاجتهاد لنضعها بعد ذلك في علاقة مع مدرجة الاستحقاق أو الإجهاد كما قد يوحي بذلك التمثيل الموضوع أعلاه والذي اقتضته ضرورات التوضيح فقط، فهاتان المدرجتان ينبغي النظر إليهما باعتبارهما عنصرين مكونين لمدرجة الاجتهاد، أي أن هذه الأخيرة مدينة في نشوئها لدخولها عبر وساطة مختلف المواضع في علاقة مع المدرجات الأخرى، ومن ثَمّ فإن الذي يُدافعُ عن القضية «زيدٌ اجتهَد أكثر من عمْرو» إنّما يكون ضمنيا وبالتزامن مدافعا عن أن زيدا عانى قدرا من الإجهاد أكبر من عمرو، وأن نصيبه من الاستحقاق ينبغي أن يكون أكبر منه أيضا... وهكذا بالنسبة إلى سائر المواضع التي يمكن أن تنشأ في توافق مع مدرجة الاجتهاد بوساطة مواضع أخرى[59]. وهنا ينبغي التذكير مرة أخرى بالخلفية البنيوية العميقة ذات الجذور السوسيرية للتصور الذي يدافع عنه هذا التوجه والتي تظهر في السعي الدائم كلما سنحت الفرصة لإبراز هذا الالتزام النظري بروح المنهج البنيوي سواء في بناء الأطروحات الكبرى (فكرة المحايثة والعلاقة التراكبية بين الوحدات اللغوية) أو في صياغة التفاصيل الفرعية في سياق المعالجة (كما هي الحال في هذه النقطة).

هناك مسألة أخرى لا تقل أهمية ينبغي تأكيدها أيضا هي أن الحقل الموضعي يجب النظر إليه باعتباره حقلا نسبيا وديناميا متغيرا وخاضعا لاعتبارات اجتماعية وثقافية وحضارية متنوعة، حيث يقول ديكرو وأنسكومبر[60]: «إننا لا ندعي أن جميع أفراد جماعة لسانية في ذاتها لهم نفس الحقل الموضعي، ولا حتى أن فردا بعينه يوظف دائما نفس الحقل»، فمثلا قد يرفض البعض الموضع الذي يربط بين الاجتهاد والنجاح، بناء على أن النجاح له سبل أخرى

غير الاجتهاد. إن هذه القضية هي التي تجعل من الممكن الحديث عن الطبيعة الظنية للمواضع، وبالتالي قابليتها للدحض وانفتاحها على الاعتراض، وهي الميزة الأساسية التي يتصف بها الحجاج. وقد وضحنا في أثناء حديثنا عن الطبيعة العامة المشتركة للموضع مختلف الأوجه التي يمكن عبرها دحض المواضع.

الموضع الداخلي والموضع الخارجي

على الرغم من القيمة الظاهرية لمفهوم الموضع فإنه مع ذلك يبقى مفهوما فضفاضا، وهذا ما وقفت عليه تطبيقات هذا المفهوم في وصف التأليفات الخطابية، فقد تبين أنه يثير بعض الالتباسات التي استدعت اقتراح حلول إضافية، وقد كانت هذه الحلول في الحقيقة مجرد تعديلات مؤقتة لن تتمكن من إنهاء هذه المشاكل التي ستؤدي في الأخير إلى التخلي النهائي عن هذا المفهوم في الشق الدلالي من التصور الحجاجي اللساني. في إطار هذه التعديلات يندرج التمييز الذي أقامه رواد الحجاجيات اللسانية بين المواضع الداخلية والمواضع الخارجية، فما الفرق بينهما إذن؟

سوف نكتفي هنا بتوضيح هذا التمييز من دون الخوض في الخلفيات النظرية الدقيقة التي استدعت اللجوء إليه. ونذكر في البداية بما سبق أن بيناه من أن النظرية الموضعية تشكل (على الأقل في المرحلة التي نتحدث عنها) أساس تفسيرنا للحركية الحجاجية داخل اللغة سواء تعلق الأمر بالجمل أو الكلمات، أي في مستوى التأليفات الخطابية كما في مستوى المعجم. فقد رأينا كيف أن المواضع تتدخل في مستوى دلالة الجملة على اعتبار أن هذه الدلالة هي مجموع المواضع التي تسمح هذه الجملة بإعمالها، ورأينا أيضا كيف تتدخل في مستوى الوحدات المعجمية أو الكلمات على اعتبار أن دلالة هذه الوحدات هي شعلة من المواضع المرتبطة بها.

ولنركز انتباهنا على هذه الحالة التي تحدد فيها المواضع دلالة الكلمات، إذ سنلاحظ أن الموضع لا يشتغل فيها بالصورة نفسها في جميع الحالات، وذلك بالوجه الذي يسمح لنا بالحديث عن نوعين من المواضع أو نمطين من استعمال الموضع سيتم الاصطلاح عليهما بالداخلي والخارجي.

- **الموضع الداخلي**: يعتبر الموضع داخليا إذا كان يؤسس دلالة الوحدة المعجمية أي الكلمة، ومن أمثلة الصور الموضعية الداخلية:

- **زيد ثري، إنه قادر على اقتناء ما تشتهيه نفسه.**
- **عمرو عبقري، فهو يحل المشكلات المستعصية بيسر كبير.**
- **هند جميلة، إنها محط إعجاب الرجال.**
- **سعد تقي، فهو يداوم على الصلوات.**

ففي جميع هذه الملفوظات التي أُعملت فيها مواضع داخلية نلاحظ أن العنصر الثاني مجرد صياغة أخرى لما هو محتوى في العنصر الأول، فالغنى يستدعي القدرة الشرائية والجمال يستدعي تلقائيا الجاذبية التي يثمرها، والعبقرية تستدعي القدرة على حل ما يستعصي من مشكلات، وأخيرا لا نفهم التقوى دون استحضار المداومة على الصلاة. إننا في جميع هذه الملفوظات لا نجد حركة استنتاجية من العنصر الأول إلى العنصر الثاني، بل مجرد بسط دلالي لما تقدم، فلو أخذنا مثلا الملفوظ «زيد ثري، إنه قادر على اقتناء ما تشتهيه نفسه»، فهذا الملفوظ وظيفته هي الإشارة إلى الموضع المخصوص الذي أُعمل من ضمن شعلة المواضع المرتبطة بالوحدة المعجمية «ثري»، أي الموضع (+يملك، +قدرة على الشراء). وقد اعتبر أنسكومبر أن الصيغة الرمزية المعتمدة في التعبير عن الموضع عموما، أي (س، ش) هي في الحقيقة مضللة بعض الشيء فيما يخص هذا النمط من المواضع، فهي توهمنا بأن الأمر يتعلق بعنصرين منفصلين بينما العلاقة بين الطرفين في مثل هذه المواضع هي أقرب إلى التمثيل الرمزي (سش) وهو ما يشير إلى أن معنى س هو ش ولا شيء غير ذلك[61]، فإذا قلت: «الجو جميل، لنخرج في نزهة»، ففي هذا المثال «لنخرج في نزهة» المذكورة في الشطر الثاني من الملفوظ معادلة دلاليا لـ «الجو جميل» المذكورة في الشطر الأول، أو بعبارة أخرى إن الخروج في نزهة هو جزء من الإشعاع الموضعي الداخلي للجو الجميل. يقول أنسكومبر تعليقا على هذا المثال: «لا وجود لمفهوم موضوعي للجو الجميل فليس هناك إلا مفاهيم ذاتية من قبيل «جو جميل ـ ل ـ النزهة»، «جو ـ جميل ـ ل ـ السباحة» ، «جو جميل ـ ل ـ تناول الوجبة في الخارج»... إلخ».

ويتأكد هذا الذي جئنا على توضيحه حين نوظف الرائز «لكن»، فهذا الرابط يقع بين بنيتين يكون بينهما نوع من التعارض، فلو وضعنا هذا الرابط في الأمثلة أعلاه فإننا سنحصل على ما يلي:

ـ زيد ثري، لكنه يستطيع شراء سيارة جاكوار*

ـ عمرو عبقري، لكنه يستطيع حل المشكلات*

ـ هند جميلة، لكنها محط إعجاب الرجال*

ـ سعد تقي، لكنه يؤدي صلواته باستمرار*

فالمخاطب بمثل هذه الملفوظات يوشك أن يرد بقوله «هذا أمر بديهي»، «طبيعي أن يكون ذلك كذلك» أو عبارات من هذا القبيل، والتي توحي بأن موقف المتكلم يبدو كأنه لم يقل شيئا البتة، وهذا دليل على أن الشطر الثاني ما هو إلا تكرار للشطر الأول، أي أن الأمر يتعلق بنفس الدلالة بين طرفي الموضع المُعْمل هنا، فالشطر الثاني في الملفوظ داخل في الإشعاع الدلالي الموضعي للمحمول الوارد في الشطر الأول، أي أن الأمر يتعلق بالدائرة الدلالية القريبة لهذا المحمول والتي لا يكاد يختلف حولها أحد من الناطقين.

وهناك رائز آخر يمكن الاصطلاح عليه بقانون الاستبدال الدلالي نطبقه على المثالين الأول والثاني. فيمكن القيام بالاستبدالين التاليين:

- اقترض من زيد، فهو ثري.

- اقترض من زيد، فهو يستطيع شراء جاكوار.

- استعن بعمرو، فهو عبقري.

استعن بعمرو، فهو يستطيع حل جميع المشكلات.

فأجعل في هذا الملفوظ، الشطر الثاني للموضع في المكان الذي كان يحتله شطره الأول من دون أن يؤدي ذلك إلى اختلال أو خروج عن المقبولية، لأن الأمر يتعلق بنفس المحتوى الدلالي.

- **الموضع الخارجي**: إذا كان هذا هو حال الموضع الداخلي فماذا عن الموضع الخارجي؟ إن توضيح هذا النمط الموضعي سيكون مناسبا عبر نوع من المقارنة بينه وبين الموضع الداخلي، ولأجل ذلك ننظر في الأمثلة التالية:

- زيد غني، فهو إذن بخيل.

- هند جميلة، فهي إذن نحيلة.

- عمرو عبقري، فهو إذن لا يطاق.

- سعد تقي، فهو إذن حقود.

إن التأليف المتحقق في هذه الملفوظات يعتمد على نمط مختلف من المواضع هو المخصوص باسم المواضع الخارجية. وإذا تأملنا في هذه المواضع نجدها مألوفة فعلا، ولكنها مع ذلك ليست محط إجماع، لذلك فإن استعمالها بصورة مقْنعة إنما يتحقق ضمن مجموعات محددة، بخلاف ما عليه الحال في المواضع الداخلية التي يشكل طرفاها تكافؤا دلاليا لا يستدعي أي نقلة استنتاجية[62].

ولننظر مليا في المثال «زيد غني، فهو إذن بخيل»، فعلى الرغم من التشابه الظاهري بين هذا الملفوظ والملفوظات التي تناولناها في حديثنا عن الموضع الداخلي، فإن الفحص المتأني يكشف لنا عن اختلافات لا يستهان بها. صحيح أنه في كثير من الأحيان يتم الربط بين الغنى والبخل، ولكن مع ذلك فإن البخل لا ينتمي إلى الدلالة الداخلية للغنى، أي لا يعتبر جزءا من الإشعاع الدلالي لهذه الكلمة أو ما اصطلحنا عليه بالدائرة الدلالية القريبة، ولهذا كان متعذرا إدراج الرابط «لكن» بخلاف ما رأيناه في حالة الموضع الداخلي، فهذا الرائز يكشف لنا بوضوح أن الأمر يتعلق في هذا النمط من المواضع بربط بين حدين متباعدين دلاليا، وذلك بالوجه الذي يصح معه اعتبارهما متعارضين كما توضحه الأمثلة التالية:

- زيد غني، لكنه بخيل.

- هند جميلة، لكنها نحيلة.

ـ عمرو عبقري، لكنه لا يطاق.

ـ سعد تقي، لكنه حقود.

حيث أمكن استعمال الرابط «لكن» الذي قلنا إنه يربط بين بنيات بينها مقادير من التعارض. الأمر نفسه بالنسبة إلى رائز الاستبدال الدلالي، كما توضحه الأمثلة المنتخبة التالية:

ـ زيد يمكنه شراء قصر، إنه غني.

زيد يمكنه شراء قصر، إنه بخيل*

ـ اقترض من زيد، فهو غني.

اقترض من زيد، فهو بخيل*

ـ سعد يمكنك الوثوق فيه، فهو تقي.

سعد يمكنك الوثوق فيه، فهو حقود*

فالاستبدال الدلالي في هذه الأمثلة يعطينا نتائج أقل ما يقال عنها إنها صادمة للحس القويم، ومفتقدة المقبولية التداولية العامة، مما يوحي بأن العنصرين المستبدلين بينهما تباعد دلالي ملموس، بخلاف ما رأيناه في حالة الموضع الداخلي، حيث جاز الاستبدال بفضل التكافؤ الدلالي بين الوحدات المستبدلة.

وفي سياق التحليل الذي يقترحه أنسكومبر للملفوظ «زيد غني، فهو إذن بخيل» يؤكد أن المرور من «غني» إلى «بخيل» في هذا المثال (وفي نظير هذه الملفوظات عموما) يتم بصورة مغايرة لما رأيناه في أمثلة الموضع الداخلي، أي «عبر حركة استنتاجية حقيقية»[63]، فالأمر يتعلق بنقلة لا تستند إلى مجرد الصلة الدلالية البسيطة. وتتم هذه «الحركة الاستنتاجية» في نظره على نحو يمكن رصده كما يلي: نبدأ بتحديد الموضع المتصل بالكلمة «بخيل» وهو على الإجمال... ذاك الذي يريحه أن يعطي قليلا بالمعنى العام للعطاء، وهو ما يقودنا إلى أن نسند لـ «بخيل» الموضع التقريبي (ـ عطاء)، وباستحضار الموضع الخاص بـ «غني» وهو على التقريب أيضا (+ يملك، + قدرة على الشراء)، نكتشف أن المتكلم بـ «زيد غني فهو إذن بخيل» يستدعي موضعا وسيطا من النمط (+ يملك، ـ يعطي) الذي يضمن المرور بين الموضع المتصل بـ «غني» وذاك المتعلق بـ «بخيل».

إن الملاحظ هنا إذن أن إجراء الموضع في مثل هذه الملفوظات لا يتم بالسلاسة والتلقائية التي رأيناها مع المواضع الداخلية، عبر مسار لا يخلو من طبيعة استنتاجية يتم فيها التوسل بموضع وسيط، وهذا الموضع في مثالنا هو (+ يملك، ـ يعطي) أي الموضع الذي يرى أن الناس بقدر ما يزداد غناهم يزداد بخلهم، وهو على كل حال موضع موجود وحاضر في المجال الثقافي العام. إن هذه الملاحظة تقودنا إلى السؤال حول مصدر هذه المواضع الوسيطة؟

يؤكد أنسكومبر أن اللغة ذاتها تتضمن في أساسها قاعدة أيديولوجية أو بالأحرى أيديولوجيات توجه المتكلمين، بحيث يمكن القول إن استعمال أي لغة إنما هو انخراط في ممارسة أيديولوجية مخصوصة، وتبرز هذه الأيديولوجية بصورة أكثر كثافة في الأمثال والأقوال المأثورة والأفكار المتوارثة[64].

وعموما فإن التمييز بين المواضع الداخلية والخارجية في سياق الحديث عن دلالة الوحدات المعجمية يزيد من تدقيق هذا المفهوم وتوجيه تطبيقاته بالوجه الذي يجعلنا نتفادى كثيرا من المشكلات.

المواضع والعوامل والروابط

إن النتيجة المباشرة لإدراج المواضع في الحجاجيات اللسانية هو التراجع الملموس لدور العوامل والروابط، فالإرشادات الحجاجية لم تعد في إطار هذا المنظور ـ كما رأينا ذلك ـ مرتبطة بالعوامل والروابط كما كانت الحال في النموذج المقترح ضمن كتاب «الحجاج داخل اللغة» (نموذج 1983)، إذ إن هذه العوامل والروابط لن تحتفظ بوظيفتها التي كانت تتمثل في شحن البنية الدلالية للجمل بالقيم الحجاجية عبر توليد الإرشادات الحجاجية، وتحديد طبقة النتائج التي يمكننا الوصول إليها عبر الملفوظات، وذلك ببساطة لأن الحجاجية ـ كما أشرنا ـ حاضرة في الجمل مسبقا من خلال المواضع، أما الدور الذي ستضطلع به العوامل فسيقتصر على أمور ثانوية، يقول ديكرو (مع بعض التصرف في كلامه)[65]:

«بعض [الكلمات التي تتضمنها الجمل] (الكلمات الممتلئة) تشير إلى محتوى الموضع، وبعضها الآخر (العوامل)... يشير إلى الوجه الذي ينبغي وفقه استعمال الموضع».

فوظيفة العامل إذن هي مجرد الإشارة إلى الكيفية التي ينبغي وفقها إعمال الموضع، أما التأليف بين الحجة والنتيجة فهو من عمل الموضع، وهو ما يعني نهاية طائفة من المشكلات التي كان يطرحها الوصف السابق المستند إلى الدور المحوري للعوامل والروابط في حركية الحجاج داخل الخطاب. وبالتالي انتفاء الحاجة إلى بناء النموذج الحجاجي اللساني على مفهوم الفعل التكلمي الذي سيستبدل فعلا في مرحلة لاحقة بمفهوم الأصواتية[66]. ولنوضح هذا الذي قلناه مجردا ببعض الأمثلة من الاستعمالات الخطابية، ولننطلق من الملفوظ التالي:

ـ زيد حديث السن، لا يمكنه أن يتولى قيادة الحزب.

بداية نشير إلى أن حجاجية هذا الملفوظ تنبع من كونه يستدعي موضعا مفاده أن تولي الأمور السياسية أو العامة يُشْتَرط فيه التقدم في العمر، وهو إن شئنا صياغته في صورة تدرجية نقول: «بقدر ما يكون العمر حديثا تكون الأهلية لتولي الشؤون العامة ضعيفة». وهذا الموضع عبارة عن رأي عام مشترك له قدر من السلطة والقبول في سياقات ثقافية

مخصوصة[67]، بحيث يؤدي استدعاؤه إلى منح ذاك الارتباط بين القضية الأولى في الملفوظ (زيد حديث السن/الحجة) والقضية الثانية (لا يمكنه أن يتولى قيادة الحزب/النتيجة) قدرا من القوة والمقبولية، فهو ضامن الفعل الحجاجي المنجز في هذا الملفوظ، ومن دون هذا الموضع يصير المرور من الحجة إلى النتيجة أمرا غير ممكن. إنه بعبارة أخرى مسؤول عن التوجيه الحجاجي لهذا الملفوظ وتحديد المسار المفضي إلى النتيجة. وعمل هذا الموضع يبدأ مباشرة بعد حمل صفة «حداثة السن» على زيد، لأن هذه الصفة (أو المحمول) تستدعي على نحو تلقائي النتيجة المتمثلة في عدم الأهلية لقيادة الحزب (وذلك في ارتباط باختيار ثقافي مخصوص يكتسب ضمنه هذا الموضع مشروعيته). وفي المستوى الدلالي العميق نقول إن الجملة التي تحققت إنجازيا عبر هذا الملفوظ تتضمن في بنيتها الدلالية هذا الموضع في صورة إرشاد حجاجي، وبفضله أمكن التأليف الحجاجي بين طرفيها الحجة [حداثة السن] والنتيجة [ضعف الأهلية لقيادة الأحزاب].

وما يهمنا نحن من هذا المثال هو ما يتعلق بالعوامل والروابط، فالملاحظ أن وصفنا للارتباط بين الملفوظ الحجة والملفوظ النتيجة لم نستحضر فيه العامل أو الرابط الحجاجيين (كأن نفترض مثلا وجود الرابط «إذن» مقدرا بين الحجة والنتيجة)، وبالتالي فإن الحجاجية ستنفك وفق هذا المنظور عن هذه التصريفات التي كانت تجعل الحجاجية محصورة في دائرة ضيقة من اللغة أي الملفوظات التي تتضمن عوامل أو روابط، لتصير في ظل هذا المنظور أكثر عمقا، بينما سيقتصر دور العامل والرابط كما أشرنا أعلاه، على مهمة بسيطة تتمثل في انتخاب المسار الذي سيتخذ في هذا الملفوظ أو ذاك أو كما عبَّر عن ذلك الباحثان، في تعيين «نمط استعمال الموضع» هل ينبغي أخذ الموضع المباشر أو المعاكس أو هما معا وتحديد مدى القوة الحجاجية التي ستكون لهذا الملفوظ أو ذاك... إلخ. ولنبين هذا الدور المحدود لكل من العامل والرابط.

العامل

لننظر في التأليفين الحجاجيين التاليين:

- يمكن زيدا قيادة الحزب، فهو في الأربعين من عمره، بل الخمسين.

- يمكن زيدا قيادة الحزب، فهو في الأربعين من عمره، بل الثلاثين.

فكل ملفوظ يختص بتوجه حجاجي محدد، وذلك استنادا إلى موضع مخصوص أحدهما (الأول) يفترض أن صفة «التقدم في العمر» مزية في ما يخص تدبير شؤون الأحزاب، بينما يفترض الآخر أن «صفة حداثة العمر» هي التي ينبغي اعتمادها في هذا الشأن، وهذا الربط بين طرفي الملفوظ يتحقق دونما حاجة إلى اعتبار العامل أو الرابط.

ولنتأمل الآن النتائج المترتبة على إدخال العامل «لم يزل» في هذين الملفوظين:

- يمكن لزيد قيادة الحزب، فهو لم يزل في الأربعين من عمره، بل والخمسين.(*)

- يمكن لزيد قيادة الحزب، فهو لم يزل في الأربعين من عمره، بل والثلاثين.

فبعدما أدخلنا العامل «لم يزل» انتُخب المسار الوارد في الملفوظ الثاني الذي يربط بين «حداثة العمر» و«الأهلية في قيادة الحزب»، أي أُعمل الموضع «بقدر ما يكون العمر حديثا، بقدر ما تكون الأهلية لتولي الشؤون العامة قوية»، أما المسار الذي يشير إليه الملفوظ الأول فقد أصبح مفتقدا المقبولية، والرابط «بل» في هذا الملفوظ يؤدي دور الرائز الذي يكشف عن هذا الاختلال بفضل وظيفته السلمية التفضيلية الخاصة التي ينكشف معها الاختلال الناتج عن توجيه العامل «لم يزل» في غير وجهته الصحيحة.

ولنلاحظ الآن النتائج التي ستترتب على إدخال عامل آخر يسير في الاتجاه المعاكس للعامل «لم يزل»، ويتعلق الأمر بالعامل «أوشك أن»، أي أننا سننظر في الحالة التي يوجه فيها الملفوظ التوجيه الذي يفيده العامل «أوشك أن» من حيث تأثير ذلك في طبيعة المواضع التي تستدعى[68]:

- يمكن لزيد قيادة الحزب، فقد أوشك أن يبلغ الأربعين من عمره، بل والخمسين.

- يمكن لزيد قيادة الحزب، فقد أوشك أن يبلغ الأربعين من عمره، بل والثلاثين.(*)

فالوضع هنا مغاير لما رأيناه مع العامل «لم يزل»، إذ إن معيار «بل» الذي يؤشر إلى السلمية يعمل بشكل مقبول في الملفوظ الأول، بينما يؤدي وروده في الملفوظ الثاني إلى إنتاج نوع من الاختلال، والسبب في ذلك أن العامل «لم يزل» حين يطبق في هذا الملفوظ يتجه نحو «الصغر» (بمقياس السن في هذا السياق)، بينما يتجه العامل «أوشك» على العكس من ذلك نحو «الكبر». وتأسيسا على ذلك فإن الموضع الذي يقبل الإعمال بعد إدخال العامل «أوشك» هو المتعلق بالملفوظ الأول، أي «بقدر ما يكون العمر متقدما، تكون الأهلية لتولي الشؤون العامة قوية».

و**خلاصة عامة** نقول إن العامل يساهم في انتخاب مسار من ضمن المسارات الممكنة، لكنه أبدا ليس مسؤولا عن النقلة الحجاجية ذاتها، فهذه العملية هي من شأن الموضع.

الرابط

ننتقل الآن إلى النظر في أمر الروابط، ولنأخذ مثالا لذلك، الرابط «لكن» الذي تقدم القول بأنه يربط بين حجتين متعاندتين، ويشير إلى قوة الثانية في مساندتها لنتيجتها مقارنة بمساندة الأولى لنتيجتها المعاكسة. إن هذا الوصف الذي تبلور ضمن المقاربة النظرية السابقة (نموذج الحجاج داخل اللغة 1983) لم يعد له أي اعتبار ضمن المنظور الموضعي الجديد، لأن الرابط كما قلنا ليس له دخل في تعيين الصلة بين الحجة والنتيجة، ولننظر في المثال التالي:

- الكتاب مفيد، لكن ثمنه باهظ.

فالارتباطات الحجاجية الواردة في هذا الملفوظ لم تتحقق بفضل الرابط «لكن»، بل بفضل المواضع، فنحن أمام تأليفين حجاجيين، الأول هو الوارد في المقطع «الكتاب مفيد» الذي يتجه

إلى نتيجة مقدرة، مثلا «اشتر هذا الكتاب»، وهذا التأليف الحجاجي تحقق بفضل الموضع «بقدر ما يكون الكتاب مفيدا يستحق الاقتناء»، والثاني هو الوارد في المقطع «ثمن الكتاب باهظ»، والذي يتجه إلى نتيجة مقدرة، مثلا «لا تشتر هذا الكتاب»، وهذا التأليف الحجاجي تحقق بفضل الموضع «بقدر ما يكون ثمن الكتاب باهظا لا يستحق الاقتناء»، أما عمل الرابط هنا فقد اقتصر على الترجيح بين المكونين واختيار المسار الذي سيعتمد بوصفه قيمة حجاجية كلية للملفوظ، وهو الذي يأتي بعد الرابط طبعا، أي أنه يؤشر إلى الموضع الذي سيعمل في هذا الملفوظ الحجاجي.

المواضع والأصواتية

لقد حاول ديكرو (وأنسكومبر أيضا) أن يقوم بإدماج نسقي لمفهوم الأصواتية في اللسانيات، خصوصا الحجاجيات اللسانية عبر الكشف الملموس المعزز بالأمثلة والشواهد عن مظاهر التمفصل بين هذا المفهوم ومفهوم الحجاجية[69]. ونشير سريعا إلى أن المنظور الأصواتي في إطار الحجاجيات اللسانية تبلور كمحاولة للخروج من القبضة الصارمة لنظرية أفعال الكلام التي ظل هذا التوجه خاضعا لها لفترة مهمة[70]، وإذا كانت نظرية أفعال الكلام شأنها شأن جميع نظريات فلسفة اللغة والنظريات اللسانية الكلاسيكية تفترض افتراضا لا مجال لمناقشته مقولة المتكلم المتوحد فإن النظرية الأصواتية جاءت خصيصا من أجل تفكيك هذه المقولة، لتكشف عن تعدد الأصوات في الملفوظات الخطابية بين متكلمين ومتلفظين يتصرفون داخل هذه الملفوظات كما تتصرف الشخصيات فوق خشبة المسرح[71]. فحين نكشف عن مصدر التلفظ من خلال فحصنا لمعنى الملفوظ نجد أنفسنا مضطرين إلى الميز في هذه الذوات الفاعلة، أي تلك التي تؤدي دور الفاعل في الفاعلية التلفظية بين نمطين على الأقل من الأشخاص هم المتلفظون والمتكلمون[72].

إن هذا التصور الأصواتي يقبل الصياغة بالاستناد إلى المفاهيم التي عرضنا لها في سياق حديثنا عن المواضع، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الرد لم يحظ ببسط يفيه حقه ويدقق تفاصيله، فما نجده في هذا الباب مجرد إشارات هنا وهناك إلى هذه المسألة في بعض الأعمال المتفرقة لهذه المدرسة. وعموما فإن النظرية الأصواتية تسمح لنا بتوجيه التصور الموضعي وفقا لمنظورها الخاص، فمن منطلق المنظور الأصواتي سوف نعتبر وجهة نظر المتلفظين في سياق النظرية الموضعية هي بالذات تلك العملية المتمثلة في استدعاء موضع معين عبر إعمال صورة من الصور الموضعية[73]، فهذه الوقائع ستصير من المنظور الأصواتي ليست أفعالا لمتكلم متوحد، بل وقائع متعددة يتقاسمها المتكلم مع المتلفظين، أي أن استدعاء المواضع وإعمالها كما تحدثنا عنها سابقا هي بالذات تدخلات المتلفظين وأصواتهم المتنوعة

التي تعتمل داخل الملفوظات، وهذه التدخلات والأصوات إنما تتم تحت إشراف وتوجيه من المتكلم الذي يؤدي هنا دور المخرج المتحكم في مسرح الحركية التلفظية، فهو يتصرف في حركة المتلفظين لحسابه الخاص، ويدفعهم إلى سَوق وإعمال المواضع بالوجه الذي يفيد غايته ويحقق مقصده. ولننظر في المثال التالي:

- زيد تقي لكنه كسول.

ففي هذا التأليف الخطابي يمكن القول بلغة أصواتية موضعية إن الجزء الأول يستدعي متلفظا معينا، وهذا المتلفظ يطبق الصورة الموضعية التي تتجه عموما إلى أنه «بقدر ما تكون التقوى تكون الإيجابية» أي (+ تقوى، + إيجابية)، ثم يظهر أمامنا متلفظ آخر ينتصب في صورة من يستند إلى هذه الصورة الموضعية لكي يستنتج منها نتيجة معينة (مضمرة مثل «يستحق هذه المهمة»)، ثم يأتي الجزء الثاني لكي يتعارض فيه المتكلم مع هذا المتلفظ الأخير ويدحض النتيجة (استحقاق المهمة) عبر حجاج آخر يستند إلى موضع معاند «بقدر ما يكون الكسل تقل الإيجابية»، وبالتالي تصير النتيجة هي «عدم استحقاق المهمة».

وقد ذهب ديكرو إلى حد الحديث عن **متلفظين معجميين**، فالمتكلم حين يستعمل كلمة فهو يستدعي هؤلاء المتلفظين المعجميين الذين يبثون المواضع في دلالة الكلمات، وهو ما قد يوحي بأن الأصواتية محايثة للمعجم ذاته، بحيث تنتشر فيه الأصوات مادامت دلالة الكلمات إنما هي إشعاع من المواضع كما سبق القول. فالمتكلم حين يستعمل كلمة «اجتهاد» تسري في الخطاب أصوات تفيد بأن «الاجتهاد مصدر تعب» وأنه «عامل نجاح» وأنه «موجب أجر»... إلخ، وكل موضع من هذه المواضع يعبر عن صوت متلفظ من المتلفظين، والمتكلم يمكنه أن يتحيز إلى أنحاء مختلفة لهذه المواضع/الأصوات، فيتماهى مع هذا ويتعارض مع ذاك ويصادق على ذلك بقدر أو بآخر من التماهي والتعارض والمصادقة.

وعموما فإن الأصواتية يمكن أن تجد صياغتها ضمن النظرية الموضعية وهو ما يسمح بمزيد من تعميق الخاصية الدينامية للخطاب، لأن كلا من التصور الأصواتي والموضعي يكشفان كل على حدة عن الطابع الحيوي للخطاب، فأحرى إذا اجتمعا في صعيد واحد.

مشاكل مفهوم الموضع وآفاق الحجاجيات اللسانية

إن استثمار الحجاجيات اللسانية لمفهوم الموضع سيصطدم بمجموعة من العقبات التي ستؤدي في آخر المطاف إلى التخلي عنه وإزالته من البناء النسقي للنظرية، وبالفعل فإن هذا الحماس الكبير تجاه مفهوم الموضع سوف تكون له ضريبة فادحة على هذا التوجه، ولن تفلح التقويمات والتعديلات المرحلية ومن ضمنها التمييز الذي أتينا على شرحه بين الصورة الموضعية الداخلية والصورة الموضعية الخارجية في الحد من تفاقم المشكلات التي ستتطور لتصير أزمة عميقة في صرح النظرية ككل.

هذا بالفعل ما نجد الحديث عنه في الأعمال المتأخرة لهذه المدرسة التي تطالعنا في ثناياها دعوة واضحة إلى الاكتفاء باستثمار هذا المفهوم استثمارا عاما في قضايا تحليل الخطاب من دون التعويل عليه في النظرية الدلالية[74]، بعبارة أخرى سيفك الارتباط بين مستوى الدلالة الجُمَلية والمواضع التي ستكف عن التدخل في هذا المستوى، أي أن التأليف بين مسلسلات الجمل (وبالتالي تحديد القيمة الدلالية) لن يظل كما كان في السابق قائما على الوظيفة القاعدية للمواضع، وبالتالي سيصير من اللازم البحث مرة أخرى عن آلية جديدة تحقق هذه المهمة.

ونشير في بداية عرضنا المركز لهذه القضية إلى أن التخلي عن مفهوم الموضع جاء في سياق النتائج المتتابعة لإجراء آخر هو المتمثل في نبذ فكرة «فعل الحجاج». فقد كان الرأي السائد هو أن الارتباط بين التأليفات الخطابية الحجاجية ترتد إلى «الفعل الحجاجي»، فمن الفرضيات الأساسية التي قامت عليها الحجاجيات اللسانية في بداية أمرها تلك الفكرة القائلة إن هذه التأليفات الحجاجية التي تتم بين الملفوظات ما هي إلا التحقيق الخطابي للـ «حجاج»، وهو ما يعني التسليم بأن الأمر يتعلق بقصدية سابقة لدى متكلم معين يسعى إلى سوق جملة من الوقائع بغاية إقرار صدق النتيجة أو على الأقل مشروعيتها، فهناك إذن وفق هذا المنظور فعل قاصد للمتكلم خلف هذه الظاهرة الخطابية.

هذه الفكرة التي تتجلى بوضوح خلفيتها الممتدة إلى نظرية أفعال الكلام هي التي ستطرح في التصور الدلالي للنظرية الحجاجية اللسانية، والسبب الذي يسوغ هذا الموقف هو أن فعل الحجاج المفترض في التصور السابق ينبغي أن ينبني على معرفة قبلية بالواقع واستحضار مسبق لخصائص الوقائع المستقلة عن النسق اللساني الخالص.

فلو نظرنا في المثال التالي:

- هذا الحاسوب بديع الشكل، يتعين عليك الإسراع في اقتنائه.

فإننا نلاحظ أن هذه المسلسلة الحجاجية ترتد إلى نشاط حجاجي فعلي، أي أنها تعبير عن فعل حجاجي يوجه فيه المتكلم نظر المخاطب إلى خاصية يدعي أنها تميز الحاسوب (الشكل البديع) في محاولة منه لدفعه إلى اقتنائه أو على الأقل لجعل فعل الاقتناء هذا مقبولا ومشروعا. وما تهمنا الإشارة إليه هنا هو أن الأمر يتعلق كما هو واضح بعناصر من الواقع تستحضر وتوسم ببعض الخصائص التي تقبل الإدراك خارج الخطاب، فالشكل البديع يحيل على صفة فيزيائية مخصوصة يمكن وصفها بمفردات هندسية ترتبط بالواقع الفعلي للأشياء، ثم يتدخل الموضع الخطابي الذي يجيز النقلة من خاصية الشكل البديع المميزة للحاسوب إلى استحقاقه للاقتناء.

إن هذا الحضور للواقع في الوصف اللساني هو الذي سيشكل نقطة التحول في مسار الحجاجيات اللسانية، فعلى الرغم من الجهود المتواصلة لتنقية النظرية من كل ما يتصل بمعطيات الواقع الخارجي وقصرها على دراسة الخطاب ولا شيء غير الخطاب، فإن المراجعة ظلت تكشف أن الواقع يحضر في كل مرة بصورة أو بأخرى في ثنايا النظرية، ما يهدد المشروع الأصلي لهذا التوجه، وهو إتمام البرنامج البنيوي المتمثل في دراسة اللغة في ذاتها ولأجل ذاتها. يقول ديكرو[75]:

«إذا كانت المسلسلة الخطابية تجسد بالفعل عملية حجاجية، وإذا كانت هذه الأخيرة قائمة على الموضع الذي يربط خاصيتين من العالم، وإذا كانت الحجة والنتيجة في المتوالية الخطابية تعبران على التوالي عن الخاصيتين اللتين تشكلان مقدم الموضع وتاليه، فينبغي التسليم بأن الكلمات والجمل ضمن اللسان تدل على مجالات من الواقع، وهذا بالضبط ما نسعى إلى تفاديه».

إذن فهذا الرفض الأصلي للنظر إلى الحجاج من زاوية الفعل الكلامي الذي يحيل بدوره إلى عناصر من الواقع هو الذي ترتب عليه على نحو تلقائي إطراح مفهوم الموضع واستبعاده من دلالة الجملة، لأن الموضع إنما استدعي في هذا التصور ليكون بمنزلة الضامن لهذا الفعل الكلامي الحجاجي، فالكف عن القول بأن التأليفات الحجاجية قابلة للوصف باعتبارها أفعالا حجاجية، يستتبع أيضا الكف عن القول بأن التأليفات الحجاجية - التي تعتبر ضمن هذا التصور أساس نظرية الدلالة - يمكن وصفها انطلاقا من المبادئ الخطابية المتمثلة في المواضع، وهو ما يعني البحث مرة أخرى عن صورة جديدة تبين الكيفية التي تندرج بها التعالقات الخطابية في مستوى الدلالة.

لقد كان لهذه المراجعة المرتبطة بحضور الموضع في النظرية الدلالية للحجاجيات اللسانية أثر بالغ ليس فقط فيما يتعلق بمصير هذا المفهوم، بل وبالتصور العام للنظرية في كليتها، أي بالفكرة ذاتها القائلة بـ «حضور الحجاج داخل اللغة» التي كانت تمثل تقريبا النواة الصلبة لهذا التصور النظري، فهذه الفكرة ذاتها أصبحت محط مساءلة ومراجعة، وأصبحت تحوم حولها ظلال من الشك كما يعكس ذلك كلام ديكرو في هذا النص الذي ننقله على رغم طوله، لأهميته البالغة فيما يخص آفاق الحجاجيات اللسانية.

يقول ديكرو[76]:

إن النتيجة التي انتهيت إليها بعد هذا التفكير في المواضع هي أن أبحاثنا كانت تسير على غير هدى... لقد أخطأنا حين اعتقدنا أننا بصدد بيان كيفية تحقق «الحجاج» بواسطة الكلمات اللغوية والأسباب الكامنة وراء ذلك. إن الذي تبين بالفعل وفق ما يظهر لي هو أن الحجاج بواسطة الكلمات إنما هو محال من المحالات، وأن الخطابات حتى إن كان من الدارج

وصفها بصفة «الحجاجية»، لا تربطها صلة قريبة أو بعيدة بذاك الذي يفهم من عبارة «الحجاج»، وتبين أيضا أن الحجاج ما هو إلا سراب. لقد درج البعض على القول إن الخطاب الذي يسري في الحياة اليومية لا يمكنه أن يُنْشِئ «براهين»...: هذا ما صرح به أرسطو حين جعل البرهان الضروري الذي ينماز به القياس، في مقابل الحجاج المخروم ذي الطابع الاحتمالي فقط، والذي ينماز به القياس المضمر، وقد ألح برلمان وكريز وإيغز على هذه الفكرة. لقد كنا نرى في البدء سلوك هذا المسلك عاقدين العزم على أن نُحِل في اللغة الحجاجَ مكان البرهان باعتبار ذلك من الضروريات، وقد وقع في اعتقادنا أننا قد عثرنا على علة الخاصية الخطابية أو علامتها - أو بتعبيرنا الخاصية الحجاجية للخطاب - في كلمات اللسان، لكن الذي يعن لي أننا انتهينا اليوم إلى قول أبعد من ذلك، فليست الكلمات عاجزة عن إنجاز البرهان فقط، بل هي كذلك قلما تسمح بتلك الصورة المتدرجة للبرهنة المسماة حجاجا. فهذه الأخيرة ما هي أيضا إلا حلم من أحلام الخطاب، ونظريتنا ينبغي بالأحرى أن توسم بـ «نظرية اللاحجاج».

هكذا إذن ينتهي هذا المشروع النظري إلى نقيض ما كان يرمي إليه، أي إلى الكشف عن غياب الحجاج في اللغة بعدما كان الهدف هو بيان عمق هذه الخاصية في الخطاب، فاللغة لن تعود مع هذا المنعطف محلا تتفاعل فيه الآراء والأفكار بل بنية من العلاقات لا أكثر، وبالتالي فإن مهمة البحث الدلالي ينبغي أن تتحاشى إقحام هذه المعطيات الخارجية في سياق دراسة اللغة، وهنا نفهم قول ديكرو: «عملنا كله يسعى بالضبط إلى تفادي القول بأن اللغة تعبر عن الآراء».

من هنا سوف نجد في الأعمال المتأخرة لديكرو تنصيصا على ضرورة التمييز الصارم بين صورتين من صور الحجاج: الحجاج الخَطابي والحجاج اللساني، وهذه الصورة الثانية هي أقرب إلى العلاقة الدلالية الخالصة وأبعد عن المدلول المعتاد للحجاج بما هو واقعة تتوقف على وجود حجة ونتيجة ونقلة ومبدأ يجيز النقلة، بحيث سيتحول الدرس الحجاجي اللساني إلى بحث دلالي خالص يحذو حذو سوسير في التزامه الصارم بالمنظور البنيوي.

يقول ديكرو[77]:

إن الفكرة القاعدية (يقصد لهذا المنظور الجديد) هي أنه في المسلسلة الحجاجية «ح إذن ن» نجد أن معنى «ح» يتضمن في ذاته ما يشير إلى أنه يستلزم النتيجة لكي يكون تاما. وهكذا فإن معنى «ح» لا يمكن تحديده في انفصال عن كون «ح» يُنظر إليها باعتبارها تقود إلى «ن»، فليس هناك إذن نقلة بالمعنى الدقيق للكلمة من «ح» إلى «ن»، ليس هناك تعليل لـ «ن» بالملفوظ «ح» بالوجه الذي يمنح هذا الأخير مدلولا قائما في ذاته مستقلا عن «إذن ن»، وبالتالي ليس هناك إبلاغ لحقيقة، أو إبلاغ لصفة المقبولية انطلاقا من «ح» في اتجاه «ن» فالمسلسلة «ح إذن ن» تعرض الفقرة «إذن ن» كأنها متضمنة في الفقرة الأولى «ح».

فالتأليف الحجاجي في هذا التصور يخلو من أي شيء له علاقة بالحركة الاستنتاجية بين الوحدات اللغوية، فالعلاقة الوحيدة القائمة بين هذه الوحدات هي علاقة دلالية خالصة. أما جميع مظاهر الحجاج الأخرى، أي تلك التي اعتدنا أن نقف عليها في أسفار الخطابة الكلاسيكية والتي تدرس مختلف مظاهر «النشاط القولي الذي يسعى إلى جعل المرء يعتقد في أمر من الأمور»[78]، فهي موضوعات ينبغي أن يترك أمر البحث فيها للضرب الثاني من الحجاج، وهو الحجاج الخَطابي.

لنستعن بمثال يوضح هذه القضية، ولننظر في الملفوظ التالي:

- المسافة طويلة، لنستعن بسيارة أجرة.

إذا نظرنا نظرا تحليليا دقيقا في هذا الملفوظ فسنصل إلى أن طول المسافة المقصود في المقطع الأول، أي الحجة، لا يمكن أن يكون مقداره آلاف الكيلومترات، فالأمر يتعلق هنا طبعا بتلك المسافة التي تبلغ ذاك القدر من الطول الذي يستدعي الاستعانة بسيارة أجرة، وهذا المعنى نصل إليه انطلاقا من المقطع الثاني الذي يمكن اعتباره، وفق تعبير هذا المنظور، متضمنا لمعنى المقطع الأول من الملفوظ (إذ ما معنى «لنستعن بسيارة أجرة» إذا لم يكن هو «المسافة طويلة») والعكس صحيح أيضا.

قد يقول قائل إن عبارة «مسافة طويلة» في هذا الملفوظ يمكن وصفها وصفا آخر لا يسير بالضرورة في الخط الذي يأخذ به هذا الطرح، إذ يمكن القول مثلا إن الأمر يتعلق هنا بعبارة ملتبسة تفيد معاني متعددة (المسافات الطويلة جدا المقدرة بآلاف الكيلومترات، والطويلة بقدر أقل، أي مئات الكيلومترات، إضافة إلى المسافات الطويلة في حدود الحركة اليومية البسيطة للأفراد، أي مئات وعشرات الأمتار...)، وأن وظيفة المقطع الثاني من الملفوظ، هي انتخاب واحد من هذه المعاني. لقد أشار ديكرو إلى أنه حتى لو أخذنا بهذا الوصف فإن النتيجة في هذه الحالة أيضا لن تكون كافية لتحديد معنى الحجة تحديدا دقيقا كما هو ملاحظ في المثال، فغاية ما تقوم به أنها ستدفع المتأول إلى الاختيار بين مجموعة من التأويلات لكلمة من المشترك اللفظي، والحال أن الوضع أكثر تعقيدا، لأن طول المسافة التي عليها مدار الحديث في الحجة لا تُعرض كأنها طويلة بصورة عامة، بل طويلة ذاك القدر من الطول الذي يستدعي الاستعانة بالسيارة، فالنتيجة هنا لا تقتصر على تيسير الاختيار، بل تساهم في تشكيل معنى الحجة، أو بعبارة أدق تصف وتؤشر على معنى الحجة[79].

لقد كانت هذه الفكرة منطلقا للوصف الدلالي الجديد للتعالقات الخطابية بعد إطراح تلك العلاقة الحجاجية الصريحة، والملاحظ أن هذا المنظور الجديد يستبعد في هذا الوصف جميع المعطيات الخارجية على رغم إبقائه على لفظة الحجاج، فنحن هنا كما أشرنا أعلاه أمام نوع آخر من الحجاج مختلف اختلافا تاما عن المعنى الذي اكتسبه هذا المفهوم في الأبحاث

والدراسات السابقة لهذا المنعطف النظري في إطار هذه المدرسة، لأن الخطاب ـ كما سبق القول ـ لا يتضمن أي شيء يمكن اعتباره حركة حجاجية أو استنتاجية كيفما كانت.

وقد كان لتلامذة ديكرو من الباحثين الجدد ضمن هذه المدرسة الدور البارز في الوصول إلى هذه النتيجة، خصوصا الباحثة ماريون كاريل التي أنجزت دراسات منفردة وأخرى بمعية ديكرو وآخرين دافعت فيها عن بعض التصورات التي أصبحت الآن تمثل المسار الجديد لهذا التوجه[80]، فقد سعت هذه الباحثة إلى توضيح الفكرة النووية لهذا التصور واقترحت منظورا مختلفا لوصف التعالقات الخطابية. لقد أشارت ماريون كاريل في مقال لها مشترك مع ديكرو إلى أن التأليفات الحجاجية في كثير من الأحيان لا تقدم لنا تلك الصورة النمطية التي عادة ما ينطلق منها في تعريف العلاقة الحجاجية في الخطاب، فلا يتعلق الأمر بفقرتين تؤدي فيهما الواحدة دور الحجة والأخرى دور النتيجة، إذ لا وجود لاستقلال دلالي بين الفقرتين، إننا إذا فحصنا جيدا هذه التأليفات نكتشف ـ كما تقول كاريل ـ أن معنى الفقرة الأولى (الحجة) يحدده معنى الفقرة الثانية والعكس صحيح[81]. فالحجة عنصر تكويني في معنى النتيجة، وكذلك النتيجة بدورها عنصر تكويني في معنى الحجة، تقول كاريل في تعريفها لمفهوم الحجاج[82].

«إن مفهوم الحجاج الذي آخذ به لا علاقة له بمفهوم الاستنتاج. فهذا الأخير يستند كما هو معلوم إلى فكرة النقلة، حيث ينقل ملفوظ من الملفوظات (الحجة) في سياق هذه النقلة صدقيته إلى ملفوظ آخر (النتيجة). بينما يفترض المفهوم الذي آخذ به وجود صلة بين الفقرتين (أي لا استقلال بينهما) ففي نظري لا وجود لأي ازدياد في المعلومات داخل مسلسلة حجاجية. فالرأي المتفاعل هو ذاته إما في صورة امتدادية أو في صورة ارتدادية. إن الحجاج في نظري لا علاقة له بفاعليتنا النفسية... لكن ما طبيعة فاعليتنا النفسية؟ في الواقع لا علم لي بذلك، فاللسانيات التي أباشرها تسعى إلى أن تكون بنيوية، فأنا لا أضع فرضيات في ما يخص الفكر».

إن هذا الذي وصفناه بغياب الاستقلال بين الملفوظين سيعبر عنه في الاصطلاح الخاص لماريون كاريل (وهو ما سيأخذ به ديكرو أيضا) باللحمة الدلالية bloc sémantique وهو المفهوم الذي سيشكل قاعدة انطلاق لإعادة بناء الحجاجيات اللسانية بصورة متوافقة مع المنطلقات الأساسية لهذه المدرسة، خصوصا الأسس البنيوية التي تؤكد مبدأ المحايثة وضرورة تخليص الدرس اللغوي الدلالي من كل ارتباط بمعطيات ذات طبيعة وقائعية[83].

إن نظرية الملتحمات الدلالية تنطلق من القاعدة الصلبة للبنيوية السوسيرية، خصوصا تلك الفكرة التي تقطع صلة الدوال (العلامات اللغوية) بعناصر الواقع (الأشياء) وتؤكد أن المدلول عليه بالدال في العلامة اللغوية إنما هو تصور وفكرة وليس شيئا في الواقع. من هنا جاءت معارضة هذه النظرية للمنظور الموضعي بسبب الطبيعة المرجعية الوقائعية للمواضع التي

تستند إلى المعارف والتجارب الاجتماعية، وهو ما يشكل خروجا صريحا عن الإطار البنيوي السوسيري خصوصا مفهوم المحايثة.

لهذه الأسباب تفضل هذه النظرية القول بأن معاني العبارات اللسانية لا تتشكل عبر الخصائص الواقعية للمراجع التي تحال إليها، ولا بالمعتقدات والمعارف، وإنما عبر الخطاب ذاته. وهي بهذا الاعتبار لا تشكل خروجا عن توجه الحجاج داخل اللغة، بل إعادة توجيه وتسديد لمسار هذا التوجه الذي أوشك أن ينحرف عن منطلقاته المؤسِّسة، وكذلك إغناء وتوسيعا لإمكاناته الوصفية والتحليلية للخطاب التي بقيت محصورة في حدود العلاقة الحجاجية الضيقة كما بسطت سابقا[84].

ووفق منظور هذه النظرية يمكن بوجه عام - كما تؤكد كاريل وكما ألمحنا إلى ذلك أعلاه - النظر إلى كل ملفوظ باعتباره مكوِّنا من مكونات مسلسلة حجاجية معينة، وبالتالي يمكن وصفه من الناحية الدلالية اعتمادا على مفهوم «التأليف الحجاجي»، ولن يكون هذا التأليف الحجاجي إلا ترابطا بين فقرتين من الخطاب على النحو التالي:

«س» ربط «ش»

بحيث «س» و«ش» يرمزان إلى فقرتين خطابيتين وربط رمز فوقي يؤشر إلى الوحدات اللسانية التي تربط بين الفقرات الخطابية.

إن أهم ما تؤكده نظرية الملتحمات الدلالية[85]، في نظر كاريل، هو أن العلاقة بين وحدات الخطاب المتضامة في المسلسلات الحجاجية هي بالأحرى علاقة اختصار (وهو ما عبر عنه ديكرو بالوصف والتأشير كما رأينا أعلاه)، فلو أخذنا أي عبارة وردت في هذه المسلسلة فإننا سنجدها تتضمن في ذاتها، وعلى نحو مضمر، تلك الوحدات التي يُفْتَرَض أنها تقبل التأليف معها في مسلسلات حجاجية، فهذه الوحدات كامنة في تلك العبارات، لأن هذه الأخيرة ليست إلا صورها المختزلة التي يمكن بسطها عبر إجراء التأليف، وهذا الإجراء يسمح بتمديد هذه العبارات وتحويلها من صور مختزلة إلى مسلسلات مُطَوَّلة، فلو قلت مثلا: «زيد عديم الأخلاق»، فإن العبارة «عديم الأخلاق» تتضمن في ثناياها (أي دلالتها) ما يمكن أن نعبر عنه بالمسلسلة «زيد عديم الأخلاق فكل الناس يمقتونه»، فهي صورتها المختزلة والمختصرة[86]. من هنا كانت دلالة كل كلمة أو عبارة أو ملفوظ هي مسلسلة حجاجية تشكل تأويلا لهذه الوحدات، وهذا التأويل يرد في صورة بسط وتطويل لهذه الوحدات المختزلة.

وقد أشارت كاريل إلى أن أهم إضافة قدمتها نظرية الملتحمات الدلالية في سياق وصف هذه البنية التأليفية ضمن توجه الحجاج داخل اللغة تتمثل في توسيعها للقاعدة التأويلية التي تعتمد في تحديد دلالة هذه الوحدات، أي تلك القاعدة التي تنهض عليها التأليفات الحجاجية وتضمن الارتباط بين وحدات المسلسلات الحجاجية.

وهذا التوسيع سيجعل نظرية الملتحمات الدلالية أخف تقييدا من النسخ السابقة لنظرية «الحجاج داخل اللغة/ADL»، بما في ذلك النسخة الموضعية التي خصصنا لها هذا المقال، مادامت هذا النظرية الجديدة تفتح آفاقا للتأليف الخطابي أوسع مما تتيحه العلاقة الحجاجية المضيقة في صورتها التقليدية، كما نجدها في منظور الـ ADL، وبالتالي تضع بين أيدينا أدوات أنجع لإنجاز الوصف البنيوي للخطاب[87].

خاتمة

وعموما فإن الحديث في المواضع الحجاجية ضمن مدرسة الحجاجيات اللسانية يضعنا أمام ملمح حيوي لاشتغال البحث العلمي ضمن هذا الدرس المتميز. إن الأمر يتعلق حقا برسالة إبستمولوجية عميقة نستشفها ونحن نتتبع انبثاق التفكير في اعتماد هذا المفهوم ضمن الصرح العام لنظرية «الحجاج داخل اللغة»، حيث تطالعنا الطبيعة المفتوحة للفرضيات الداخلية لهذه النظرية، وقابليتها للمراجعة المتواصلة والتكذيب الدائم بالاصطلاح الخاص لهذا المفهوم كما نجده عند كارل بوبر. فلقد كان الاستناد إلى مفهوم الموضع مدفوعا برغبة حماسية عارمة في تجذير الحجاجية في أعماق البنية التركيبية والمعجمية للغة، وإتمام البرنامج البنيوي من خلال تعيين الآلية الداخلية التي تعمل على ربط الوحدات اللغوية (الجمل) وتأليفها ضمن علاقات تراكبية حجاجية. ولذلك اعتُمِد على مفهوم الموضع بغرض مجاوزة التصور الضيق للحجاجية، الذي كان يقتصر على التماسها في بنيات جزئية ومحدودة كالروابط والعوامل، ثم سيتحول هذا المفهوم إلى عائق أمام المنحى البنيوي لهذا التوجه لأنه يجعل النسق اللغوي مفتوحا على العالم الخارجي الذي منه يستمد الموضع مضمونه ومحتواه وقوانين اشتغاله، وبالتالي ستسارع هذه المدرسة إلى استبعاده من دائرة النظرية الدلالية والبحث مرة أخرى عن أسس جديدة تفسر التعالقات الدلالية داخل اللغة ضمن الإطار النمذجي نفسه، أي إطار «الحجاج داخل اللغة» في نسخته الجديدة وهي «نظرية الملتحمات الدلالية».

الهوامش

1 فيما يخص المداخل النظرية العامة بشأن هذا التوجه يمكن مراجعة مقالنا «الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو» المنشور ضمن العدد 1 المجلد 34، يوليو - سبتمبر 2005 من مجلة عالم الفكر، بالإضافة إلى دراسة أخرى بعنوان «الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية» منشورة ضمن عمل حجاجي جماعي بعنوان «الحجاج مفهومه ومجاله، الجزء الثاني: الحجاج مدارس وأعلام» منشورات عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2010، ص 79 - 114.

2 وإن كان كريستيان بلانتان يعلن أن بين توجهي الحجاجيات اللسانية والخطابة الجديدة حالة من التجاهل المتبادل الذي يعكسه غياب، أو على الأقل ندرة الإحالة في كتب هؤلاء إلى كتب أولئك. ويعلل هذا الأمر بالسياقات المختلفة التي نما فيها كل توجه، أي السياق اللساني المحصور للحجاجيات اللسانية والمرتبط بالتداولية المدمجة، مقابل سياق الفلسفة وفلسفة القانون وفلسفة الفعل بالنسبة إلى أعمال برلمان، إضافة إلى تأخر انتشار أعمال برلمان في فرنسا بسبب صعوبتها وغموض منحاها الذي يرتبط بالتقاليد الخطابية القديمة والمتمحورة حول قضايا الفحص والبحث، وليس بالتقليد البلاغي الجديد الذي تمثله الاتجاهات الأسلوبية التي تهتم بالأشكال البلاغية وبأساليب الخطاب الأدبي. انظر في هذا الخصوص:

Ch. Plantin, essais sur l'argumentation, ed kimé, paris, 1990, p.43- 44.

4 الترجمة الرائجة للمصطلح الفرنسي L'intersubjectivité الذي يفيد التفاعل بين الذوات.

Ch. Perelman et L. Olbrechts tyteka, traité de l'argumentation, tome1, puf, Paris, 1958, p.99.

5 إن هذه النظرة الحماسية القوية كانت سائدة خلال فترة الثمانينيات وجانب من التسعينيات من القرن العشرين، والحال أن هذه الفكرة ستغدو محط مراجعة إلى الدرجة التي ستجعل ديكرو يعلن بنوع من الخيبة أن الحجاج في اللغة ما هو إلا سراب!، وهو ما سوف نحاول بيانه في آخر هذا المقال.

6 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, dans: De la métaphysique à la rhétorique pp.79-94, ed: Michel Meyer, in memoriam de Ch. Perelman, Editions de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 1986, p.80.

يجد القارئ الكريم في المقال المشار إليه هنا حديثا عن أربع مراحل، غير أنه بعد سنوات من نشر هذا المقال (نشر سنة 1986) ستشهد المدرسة منعطفا جديدا تمثل في مراجعة جذرية تطرقت إلى أسس هذا التوجه، وهو ما قصدنا إليه من خلال إضافة المرحلة الخامسة التي سنشير إليها في آخر هذا المقال.

7 لقد ذهب بيير دولاراميه (1555) إلى حد القول بأن أرسطو كان يتطلع إلى صياغة منطقين، منطق للعلم ومنطق للرأي. نقلا عن:

Ekkehard EGGS, L'actualité du débat sur les topoi dans la rhétorique et la dilectique traditinnelles, in lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés, Plintin C. (éd.). Paris, Edition Kimé, p.393.

8 J. C. Anscombre et O. Ducrot, l'argumentation dans la langue, Pierre Mardaga éditeur, 2ed, 1988, Liege Bruxelles, p.168.

ونجد في Dictionnaire de la rhétorique, p.191 (انظر لائحة المراجع) أن المواضع (أو الأمكنة المشتركة) في التقليد الأرسطي يقصد بها تلك المسكوكات المنطقية الاستنباطية والقواعد الأساسية العامة التي يُستند إليها في صياغة الحجج ضمن الخطابة والجدل، إنها حاصل جهد تجريدي تعميمي لمختلف الصور التي ترد في الاستدلالات الخطابية والجدلية في مختلف الموضوعات، أو بعبارة مناطقة بورويال، إن المواضع عبارة عن عُمد (chefs) يمكن أن يُرَدّ إليها عدد من الحجج والاستدلالات التي تُعتمد في موضوعات متنوعة، إنها بعبارة موجزة مقدمات ومناهج عامة للحجاج.

9 نقلا عن: حمو النقاري، منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2005، ص 293.

10 سوف نعتمد في عرض القول الأرسطي في الموضع المقالة المحكمة للدكتور حمو النقاري والمعنونة بـ «حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع نموذجا»، انظر المقال ضمن: مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد التاسع، 1987.

11 يقول الدكتور حمو النقاري: «... فوظيفة الجدل عند أرسطو، تقنين المناظرة حول أي مطلوب، إثباتا أو إبطالا، بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة، مع تجنب التناقض الذاتي، والمطلوب الجدلي دعوى حملية، يكون محمولها إما حدا لموضوعها أو خاصة أو عرضا أو جنسا. وبالتالي كان تقنين المناظرة حول هذه الأنواع الأربعة من المسائل والدعاوى تقنينا لكيفية إبطالها أو إثباتها أو الاستدلال لها أو عليها بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة يسلم بها المناظر أو المحاور ويقبلها. أما وظيفة الخطابة، فتقنين الإقناع بأي مطلوب، إثباتا أو إبطالا بالاعتماد على مقدمات محتملة وشبيهة مع تجنب التناقض الذاتي.

12 يقول الدكتور حمو النقاري: «إذا ما اعتبرنا «العرض» صفة يمكن «للموضوع» أن يتصف بها كما يمكنه ألا يتصف بها، وإذا ما اعتبرنا أن «الفعل» أو «الشخص» يمكنه أن يتصف بصفة من الصفات الخطابية الست كما يمكنه ألا يتصف بها، كان في استطاعتنا أن نعتبر المحاميل الخطابية مجموعة جزئية من «المحاميل العرضية». وإذا ما اعتبرنا المناظرة إقناعا متبادلا بين المتناظرين استطعنا أيضا أن نعتبر الاستدلال الخطابي الوحدة الاستدلالية الأساس في الجدل. وهذا ما يفسر وحدة المنهج بين الخطابة والجدل عند أرسطو، وأن التمييز بين الاستدلالين، الخطابي والجدلي، تمييز ظاهر فقط.

13 يقول الدكتور حمو النقاري: «...المسألة الخطابية دعوى حملية أيضا، يكون محمولها صفة من مجموعة سداسية من الصفات، يكوّن كل زوج منها جنسا خطابيا: «النفع» و«الضرر» = (الجنس التداولي والاستشاري)، «العدل» و«الظلم» = (الجنس الشرعي)، و«الحسن» و«القبح» = (جنس الثناء).

14 لقد قام الدكتور النقاري في المقال المشار إليه بصوغ صوري اعتمادا على أدوات المنطق الرياضي لهذه المواضع.

15 انظر تصريح أنسكومبر بذلك في مقاله:

J. C. Anscombre, Dynamique du sens et scalarité (art) in: L'argumentation, Collogue de Cerizy, Mardaga, Bruxelles, p.135.

16 O. Ducrot, Les échelles argumentatives, les édition de Minuit, Paris, 1980, p.11.

17 J. C. Anscombre, Dynamique du sens et scalaritè, p.136.

18 Anscombre et Ducrot, l'argumentation dans la langue, p.168.

19 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, p.87.

20 Ibid, p.87.

21 Ibid, p.87-88.

22 Ibid, p.88.

23 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, Journal of Pragmatics 24, 1995, p.119.

24 وهو ما انتبه إليه ونبه عليه أنسكومبر نفسه في مقاله المذكور أعلاه (انظر المقال، المدخل).

25 Steffen Nordahl Lund, Dynamisme et topoi argumentatifs, Journal of Pragmatics 30, 1998, p.616.

26 إن الموضع هنا ـ كما يؤكد أنسكومبر ـ يحتل المنزلة نفسها ويؤدي الوظيفة نفسها التي أسندها تولمين لذاك القانون warrant الذي يوجد في أساس كل عملية حجاجية وفق نموذجه الشهير.

27 تجدر الإشارة إلى أن إدراج مفهوم الموضع في «الحجاجيات اللسانية» مر بدوره بأطوار متعاقبة لم نشأ الحديث عنها بتفصيل في هذا المقال تحاشيا للإطالة، ونشير باختصار إلى أنه بالإمكان التمييز في سيرورة الإدراج هذه بين لحظتين متفاوتتين من حيث القوة، اللحظة الأولى كان فيها الحديث عن أن ورود العوامل داخل الجمل يجعلها تقدم داخل دلالة الجملة إرشادات حول الوجه الذي سيُتَعامل به مع المواضع التي يتم إعمالها في أثناء الاستثمار الحجاجي لهذه الجملة، وفي هذا الطور لم يكن بعد قد حصل إدماج المواضع في الدلالة بالمعنى الدقيق للعبارة، فالدلالة لم تكن تتضمن إلا الموجهات المتعلقة بالإعمال المحتمل للمواضع التي هي في ذاتها خارجة عن الدلالة الجملية extrinsèque a la sémantique phrastique، غير أن اللحظة الثانية من هذا الإدراج للمواضع ستتميز بفرضية قوية، إذ يتعلق الأمر بالحديث عن الطابع الداخلي لبعض المواضع، أي أنها تستوطن داخل الدلالة وتعتبر مسؤولة عن بنائها وتشكيلها.

28 Sylvie Bruxelles, Topoï lexicaux et analyse interactionnelle: une mise en perspective sur des données recueillies en situation institutionnelle, in Topoï, discours, arguments, Franz Steiner Verlag, Ekkehard Eggs, ed., Stuttgart: Steiner, 2002, p.28.

29 يميز أنسكومبر وديكرو في إطار الحجاجيات اللسانية تمييزا حاسما وأساسيا بين الجملة والملفوظ، فالجملة وفق أنسكومبر وديكرو مفهوم علمي نظري خاص بعالِم اللسانيات، وليست حقيقة واقعية في عالم الناس، ويُقصد بها الوحدة اللسانية المجردة، أي في غياب أي ارتباط بالسياق، وتنتقل الجمل المجردة لتصير ملفوظات محَقَّقَة، حين تُستَعمل في سياقات محددة، فنقول حينذاك إنها اكتسبت معنى معينا. إن تعيين المعاني التي تفيدها الملفوظات الواردة في سياقات محددة أمر متيسر لعامة المتكلمين، بخلاف دلالة الجملة المنظور إليها خارج استعمالاتها الممكنة، فحين نريد إسناد هذه الدلالة للجملة، نكون قد انتقلنا من مستوى الاستعمال اليومي الاعتيادي، إلى مستوى تقديم التفسير العلمي الذي يحتاج إلى ضبط وتدقيق نظريين، والتصور الدلالي الكلاسيكي بإغفاله الفرق بين هذين المستويين، وقع في كثير من التضارب والتناقض. حول هذه المسألة، انظر:

رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر المجلد 34 العدد 1 يوليو - سبتمبر 2005، ص220.

30 يعرف ديكرو الإرشادات في كتابه «كلمات الخطاب» بأنها مجموعة من التوجيهات تقدمها الجملة لأولئك الذين يهمون بتأويل ملفوظ معين من ملفوظاتها، وتطالبهم بالبحث في وضعية الخطاب، عن المعطيات التي تفيد بصورة ما في إعادة بناء المعنى المقصود من المتكلم

- Ducrot, les mots du discours, Edition de Minuit, Paris, 1980, p.12

وفي سياق تعيين وظيفة هذه الإرشادات أيضا نجده يقرر في كتابه «le dire et le dit» أن الإرشادات تحدد الخطوات التي ينبغي اتباعها لإسناد معنى لهذا الملفوظ أو ذاك من ملفوظات الجملة التي تتضمن هذه الإرشادات Ducrot, le dire et le dit, Editions de Minuit, Paris, 1984, p180-181.

وعلى هذا الأساس تكون دلالة الجملة هي خلاصة إرشاداتها، أي تلك الإرشادات التي تتضمنها هذه الجملة والتي تمكن المخاطبين من إسناد المعنى لملفوظاتها في سياقاتها الاستعمالية المتنوعة، وكذلك يكون

المعنى الذي يمكن اشتقاقه من هذه الجملة (المعبر عنه في صورة ملفوظات) متعددا ومتغيرا وفق الأوضاع والسياقات المتغيرة. يمكن الرجوع إلى مقالنا باللغة العربية «الحجاجيات اللسانية» سابق الذكر ضمن الإحالات، فهو يتضمن عرضا أوسع لهذا المفهوم.

31 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, p.92.

32 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", in C.Plantin (ed): lieux communs stéréotypes clichés, Paris, kimé, pp.233-248, p.239.

33 Ibid, p.240.

34 أي بالصورة نفسها التي تحقق بها العلاقات التراكبية والاستبدالية بين العلامات اللسانية قيمة هذه العلامات في التصور السوسيري للنسق اللغوي، حول هذا التناظر بين الحجاجيات اللسانية واللسانيات السوسيرية البنيوية يمكن الرجوع إلى مقالنا: «الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية» ضمن الكتاب الجماعي «الحجاج مفهومه ومجالاته».

35 J. Moechler, Argumentation et Conversation, Éléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier, Paris, 1985, p.68.

36 وهو مثال مقترض من أنسكومبر.

37 قد تخرج بعض العمليات الحجاجية عن الرأي العام، بيد أن هذا الخروج يبقى مفهوما ومعللا، كأن يقول القائل: «المطر يسقط، سوف أذهب في نزهة» ففي هذا الحجاج نلاحظ أن المطر ـ على عكس ما هو معتاد ـ يرد كمسوغ وحافز للقيام بالنزهة وهذا الأمر وارد في ميول الناس المختلفة (وللناس فيما يعشقون مذاهب).

38 J. Moechler, Argumentation et Conversation, p.68.

39 حول هذه النقطة وللتوسع فيما يتعلق بالفرق بين الحجاج والبرهان عموما يمكن الرجوع إلى مقالنا «الحجاج والبرهان»، ضمن: الحجاج مفهومه ومجالاته، الجزء الأول.

40 J. Moechler Argumentation et Conversation, p.71.

41 لعل القول بالطبيعة المتدرجة للموضع هو السمة البارزة في المنظور الحديث للموضع، انظر في هذا الخصوص:
Jorge Juan Vega y Vega, L'enthymème: histoire et actualité de l'inférence du discours Presses Universitaires de Lyon, 2000, p.136.

42 وهو مثال يورده مويشلر في كتابه «الحجاج والتخاطب».

43 المنطق الاشتباهي أو la logique floue أو fuzzy logic بوجه عام هو ذاك التوجه المنطقي المعاصر الذي تطور منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين تحت التوجيه المحوري للباحث الأمريكي الجنسية الأذربيجاني الأصل لطفي زاده، وهو يعنى بدراسة صور التفكير التقريبي التي تتجلى أساسا في التعامل مع المحمولات المشتبهة بسبب انطباقها المتدرج على موضوعاتها، وأساسه مفهوم رياضي هو «المجموعة الاشتباهية» التي تتميز عن المجموعة الكلاسيكية بكون انتماء العناصر فيها يتحقق بصور متدرجة تأخذ قيما في المجال [0، 1]، أي لا تكتفي بالصورتين التقليديتين (تنتمي 1، لا تنتمي 0)، وهو ما يمكن تعديته إلى الحقل المنطقي من خلال النظر إلى القيم الصدقية باعتبارها لا تنحصر في مجرد القيمتين (صادق/ كاذب)، بل تقبل التجزيء في صور للصدق الجزئي بمقادير يمكن التعبير عنها بنسب مئوية. انظر:
- Lotfi A. Zadeh, "Fuzzy Sets." Information and Control 8, 1965, pp.338-353, p.338-339.

44 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, p.88.

45 إن هذه المدرجات ليست من طبيعة رقمية وفق أنسكومبر وديكرو حتى إن كان ممكنا أن نترجمها في لغة سليمة رقمية مأنوسة، مثلا نجد أن مفهوم الثمن لا تمثل الرقمية فيه خاصية صميمية وإن كان من العادة تأويله كما لو كان قدرا من المال يتعين صرفه.

46 J. Moechler, Argumentation et Conversation, p.68 et 69.

47 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, p.117.

48 لن نلتزم في جميع الأمثلة بذكر عبارات «الأقل» و«الأكثر» كما في الأمثلة التي يوردها الباحثان في الفرنسية، وذلك حفاظا على طرائق الدلالة على مثل هذه الصيغ في اللغة العربية، وهو ما لا يمس المضامين المراد بيانها في هذا السياق.

49 Dynamique du sens et scalarite, p.136.

50 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, p.119.

51 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, p.90.

52 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, p.119-120.

53 J. C. Anscombre, "Temps linguistique et théorie des topoi", in Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés, C.Plantin éd., Ed. KIME, Paris, p.271-289, p.273.

54 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", p.239.

55 J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, p.89.

56 Ibid, p.88.

57 Ibid, p.89.

58 Ibid, p.89.

59 Ibid, p.89.

60 Ibid, p.89.

61 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, p.121.

62 Ibid, p.127.

63 Ibid, p.125.

64 Ibid, p.125.

65 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", p.240.

66 حيثيات هذه المسائل سنتطرق إليها بشكل مفصل في عمل مقبل بعنوان «مدخل إلى الحجاجيات اللسانية».

67 إن مفهوم الموضع من هذه الزاوية يمكن أن يشكل مدخلا مهما نحو الأنثروبولوجيا الثقافية كما أشار إلى ذلك ديكرو. انظر مثلا مقاله المشترك:

Sylvie Bruxelles, Oswald Ducrot, Pierre-Yves raccah, Argumentation and the lexical topical fields, Journal of pragmatics 24, (1995), p.100.

68 ينبغي التنبيه هنا إلى أننا ننظر إلى الفعل «أوشك» الموصوف في النحو العربي باعتباره فعلا من أفعال المقاربة من أخوات كاد من زاوية وظيفته العاملية ضمن إطار الوصف الحجاجي اللساني، أي باعتباره عاملا وبغض النظر عما يمكن أن يتضمنه من محتوى خبري، أو إن شئنا التجريد نقول إن الحديث هنا عن «الأوشكية» في حد ذاتها (الأوشكية هنا مصطلح فوقي نشير به إلى الخاصية التوجيهية الحجاجية المجردة لهذه الأداة/الفعل)

69 Anscombre et Ducrot, l'argumentation dans la langue, p.174.

70 لقد انطلقت الحجاجيات اللسانية من الخلاصة التي انتهت إليها نظرية أفعال الكلام الأنكلوساكسونية حيث ستُبْنى النظرية الحجاجية اللسانية على أساس هذا المفهوم، فقد اعتبر ديكرو وأنسكومبر أن الملفوظ (ومن ضمنه الملفوظ الحجاجي) ما هو إلا إنجاز لمظهر مخصوص من المظاهر الثلاثة للفعل اللغوي (الفعل الكلامي والتكلمي والتكليمي) وبالضبط الفعل التكلمي من حيث هو إنجاز قولي مصحوب بقصدية معينة، وهو ما سيتم الاصطلاح عليه في هذه النظرية بـ «التلفظ»، فالتلفظ إذن فعل يقوم به المتكلم فتنعكس آثاره واضحة في الملفوظ الذي ينتجه هذا الفعل، من هنا جاءت عبارة ديكرو الشهيرة: «إن القول منطبع في المقول» le dire est inscrit dans le dit. هكذا إذن نجد أن الحجاج في المنظور السابق للمرحلة الموضعية (الجذرية) من عمر الحجاجيات اللسانية لم يكن إلا نمطا مخصوصا من الفعل اللغوي، غير أننا مع التصور الأصواتي ثم بعد ذلك مع الصيغة الجديدة للحجاجيات اللسانية (نظرية الملتحمات الدلالية) سنقف عن استبعاد تام لهذا المفهوم لأنه يجعل الدراسة اللغوية التي يفترض فيها أن تنحو منحى بنيويا منفتحة على عناصر وقائعية (قصدية المتكلم ومعرفته بالواقع...).

71 O. Ducrot, le dire et le dit, p.205.

72 يلاحظ أن ديكرو يشير إلى مفهوم «المتكلم» بصيغة الجمع، وقد كان الهدف من وراء ذلك ليس فقط استيعاب الحالات التي يرد الملفوظ فيها بصوت جماعي، كأن يكون للمقال كاتبان يشار إليهما معا بـ «نحن»، إذ في مثل هذه الحالة يكون هذان الكاتبان شخصا معنويا واحدا يتكلم بصوت واحد، بحيث ينصهر هذا التعدد في شخصية موحدة تجمع مختلف الأفراد. بل إن ما قصد إليه ديكرو من استعماله صيغة الجمع هو الإشارة إلى وجود حالات للملفوظ نكون فيها أمام كثرة ممن تقع عليهم مسؤولية هذا الملفوظ، ولا يمكننا إلا أن نتعامل معهم باعتبارهم متمايزين لا يُمكن ردّ بعضِهم إلى بعض آخَر، ومن شواهد هذا الوضع ما نجده في ظواهر التلفظ الازدواجي، وكذلك في الخطاب الذي يرد بالصيغة المباشرة... إلخ.

73 J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, p.120.

74 يصرح ديكرو بأنه سيستمر في استثمار مفهوم الموضع، لكنه لن يظل كما كان الآلية التحتية التي تفسر التأليفات الخطابية وبالتالي لن يبقى عنصرا مكونا في نظرية الدلالة ضمن هذا التوجه.

75 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", p.241.

76 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", p.240.

77 O.Ducrot, Argumentation rhétorique et argumentation linguistique, dans L'argumentation aujourd'hui, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2004, p.22.

78 Ibid, p.18.

79 وكدليل على ذلك لننظر في المثال التالي «المسافة طويلة لا أظنك تستطيع القفز إلى الضفة الأخرى»، إن معنى «المسافة الطويلة» الذي يتبادر إلى أذهاننا من هذا الملفوظ مختلف عن معناه في الملفوظ السابق،

وذلك راجع طبعا إلى تأليفه الجديد مع مقطع آخر «لا أظنك...»، فالنتيجة في هذا الملفوظ هي التي تمنح الحجة معناها، وبالتالي يصح القول إن العلاقة الحجاجية بين المقطعين كما أشار ديكرو ليست علاقة تعليل نسوغ فيها قولا بقول آخر قُبل ابتداء، بل ما يحصل هو تخصيص وتوصيف لشيء أو وضع (المسافة في المثال)، فالنقلة من الفقرة الأولَى إلى الثانية «عبارة عن وصف وليست تدليلا ولا تعليلا ولا تسويغا» انظر:
O.Ducrot, Argumentation rhétorique et argumentation linguistique, dans L'argumentation aujourd'hui p.24.

80 O.Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue", p.240.

81 Ibid, p.242.

82 Marion carel, Qu'est-ce qu"argumenter", Logo: Revista de Retorica y Teoria de la Communication, année 1, nº1, p.80.

83 إننا نقتصر هنا على الإشارة المركزة إلى أهم الأطروحات التي يجدها الناظر في هذه الأبحاث الجديدة على أن نعود إلى هذا الأمر في عمل قادم بحول الله.

84 يمكن القول إن نظريتي أنسكومبر وديكرو كما عُرضَتا أساسا في كتاب «الحجاج داخل اللغة»، وكما طُورتا بإدراج مفهوم الموضع ونظرية الملتحمات الدلاليةِ تشتركان في التوجه العام، فالمهمة نفسها، أي وصف المعنى، والمنظور نفسه، أي وصف معنى الملفوظات (والجمل أيضا) من خلال النظر إليه كمكون ضمن مسلسلة حجاجية سواء تعلق الأمر بكلمة مفردة أو عبارة أكثر تركيبا، بحيث نستطيع أن نبحث لكل مكون عن مسلسلة حجاجية تجسد دلالته وتبين مناحيه التأليفية.

85 قد يصطلح أحيانا على نظرية «الحجاج داخل اللغة» بالصيغة المختصرة ADL أي argumentation dans la langue، كما قد يصطلح على نظرية الملتحمات الدلالية أحيانا بالصيغة المختصرة TBS أي théorie des blocs sémantiques.

86 بخلاف ما نجده في مذهب أنسكومبر وديكرو الأول في إطار الـ ADL الذي يعتبر أن الدلالة (الحجاجية) لعبارة من العبارات هي ضرب من القيد على المتواليات المادية التي تستدعيها هذه العبارة وتقبل التأليف معها وهو ما سبق توضيحه في موضعه.

87 Marion Carel et Patricia Schulz, De la généricité des proverbes, une étude de l'argent ne fait pas le bonheur et il n'y a pas de roses sans épines, Langage et société, décembre 2002, nº 102, p.59.

المراجع العربية:

- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998.
- حمو النقاري، منطق الكلام، من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع، الرباط، 2005.
- حمو النقاري، حول التقنين الأرسطي لطرق الإقناع ومسالكه: مفهوم الموضع نموذجا، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد التاسع، 1987.
- رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية عند أنسكومبر وديكرو، مجلة عالم الفكر، المجلد 34، 2005، صفحات 207 - 247.
- رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية البنيوية، ضمن عمل حجاجي جماعي بعنوان «الحجاج مفهومه ومجاله»، الجزء الثاني، منشورات عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2010، ص 79 - 114.
- رشيد الراضي، الحجاج والبرهان، ضمن «الحجاج مفهومه ومجاله»، الجزء الأول، منشورات عالم الكتاب الحديث، الأردن، 2010، ص 185 - 193.
- رشيد الراضي، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، في طور الطبع.

المراجع الأجنبية:

- O. Ducrot, Les Échelles argumentatives, Éditions de minuit, paris, 1980.
- O. Ducrot et al, les mots du discours, Éditions de minuit, Paris, 1980.
- O. Ducrot, le dire et le dit, Éditions de minuit, Paris, 1984.
- O. Ducrot, "logique, structure, énonciation", Éditions de minuit, Paris, 1989.
- O. Ducrot, Les topoi dans "la théorie de l'argumentation dans la langue" p.233-248, in C. Plantin (ed): lieux communs stéréotypes clichés, kimé, Paris, 1993.
- O. Ducrot, Argumentation rhétorique et argumentation linguistique, dans L'argumentation aujourd'hui, Presses Sorbonne nouvelle, Paris, 2004.
- O. Ducrot, Les Modificateurs déréalisants, Journal of Pragmatics, vol. 24, (1995), p.145-165.
- Sylvie Bruxelles, Oswald Ducrot, Pierre-Yves raccah, Argumentation and the lexical topical fields, Journal of pragmatics vol. 24, (1995), p.99-114.
- Sylvie Bruxelles, Topoï lexicaux et analyse interactionnelle: une mise en perspective sur des données recueillies en situation institutionnelle, in Topoï, discours, arguments, Franz Steiner Verlag, Ekkehard Eggs, ed., Stuttgart: Steiner, 2002.
- Marion Carel, Pourtant: Argumentation by exception Journal of Pragmatics 24, (1995), p.167-188.
- Marion Carel et Oswald Ducrot, Le problème du paradoxe dans une sémantique argumentative, Langage française, sept 1999.
- Marion Carel et Patricia Schulz, De la généricité des proverbes, une étude de l'argent ne fait pas le bon-

heur et il n’y a pas de roses sans épines, Langage et société, décembre 2002, nº 102.
- Marion carel, Qu’est-ce qu’argumenter?, Logo: Revista de Retorica y Teoria de la Communication, année 1, nº1.
- J. C. Anscombre et O. Ducrot, l'argumentation dans la langue, Pierre Mardaga éditeur, Paris, 1983.
- J. C. Anscombre et O. Ducrot, Argumentativité et informativité, dans: De la métaphysique à la rhétorique p79-94, ed: Michel Meyer, in memoriam de Ch. Perelman, Editions de l'Université libre de Bruxelles, Bruxelles, 1986.
- J. C. Anscombre, dynamique du sens et scalaritè(art), p.123-146, in L'argumentation, collogue de Cerizy, Alain Lempereur, Mardaga, Paris et Liege, 1991.
- J.C. Anscombre, Topique or not topique: formes topiques intrinsèques et formes topiques extrinsèques, Journal of pragmatics vol. 24, (1995), p.115-141.
- J. C. Anscombre, "Temps linguistique et théorie des topoi", in Lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés, C.Plantin éd., Ed. KIME, Paris, p.271-289.
- J. Moechler, argumentation et conversation, publication hâtier_ paris, 1985.
- Ch. Plantin, essais sur l'argumentation, ed kimé, paris, 1990.
- Ch. Plantin, L'argumentation, que sais- je? puf, paris, 2005.
- J. B. Grise, Logique naturelle et communication, puf, 1996.
- J.B.Grize, L'argumentation explication ou séduction (art), dans L'argumentation, Presses universitaire de Lyon, 1981, p.29-41.
- Ekkehard EGGS, L’actualité du débat sur les topoi dans la rhétorique et la dilectique traditinnelles, in lieux communs, topoi, stéréotypes, clichés, Plintin C. (éd.). Paris, Edition Kimé.
- Steffen Nordahl Lund, Dynamisme et topoi argumentatifs, Journal of Pragmatics 30, 1998.
- GeorgesÅMolinié, Dictinnaire de rhétorique, Librairie Générale Française, 1992.
- Jorge Juan Vega y Vega, L'enthymème: histoire et actualité de l'inférence du discours Presses Universitaires de Lyon, 2000.
- Lotfi A. Zadeh, “Fuzzy Sets.” Information and Control 8, 1965, p.338-353.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

منزلة العواطف في نظريّات الحجاج

د. حاتم عبيد (*)

المقدمة

نحاول في هذا البحث التعرف على منزلة العواطف في عدد من النظريات الحجاجية، عسانا ندرك الكيفية التي تم التعامل بها مع المكون العاطفي في تلك النظريات، ونكشف عن نوع العلاقة التي أقامها الدارسون بين العاطفة والحجاج.

منطلقنا في ذلك فرضية تقول بأن العواطف يمكن أن تكون موضوعا يتنازع في شأنه المتنازعون، وعليه تدور عملية البناء الحجاجي، ومن أجل تبريره والاحتجاج له تُجرد الحجج وبنى الأقضية والمقدمات. وقد رأينا أن نتوقف في **قسم أول** من هذا البحث عند الخطابة الأرسطية التي عُدت من أهم النظريات الحجاجية في القديم؛ لأنها جعلت من البحث عن الحجج المسهمة في تحقيق الإقناع أهم غاية تهدف إليها، وفسحت للعواطف (الباطوس) مكانة لائقة يُفصح عنها اعتداد أرسطو بمشاعر الجمهور، وإرجاعه جانبا من تحقق الاقتناع إلى قدرة الخطيب على إثارة تلك المشاعر، واعتباره ذلك ثالثة ثلاث حجج صناعية يحتال لها الخطيب بالكلام.

أما **القسم الثاني** من هذا البحث فنُفرده لصنف من الدراسات الحجاجية ينضوي تحت ما يُعرف بنظريات الحجاج المعيارية. وهي نظريات نزلت بالحجاج إلى ساحة الحياة اليومية، ونظرت في الطرائق التي يحتج بها الناس عن أفكارهم، وانتبهت إلى أن استدرار العواطف من الحجج التي يشيع استخدامها في المحاجات اليومية، ولكنها خشيت من سوء توظيف العواطف، فاقترحت عددا من القواعد في ضوئها يتم تحليل الحجج والحكم عليها حتى يتسنى تمييز الحجاج المنتج والصحيح من الحجاج المغالطي. ولا يكتمل بحثنا إلا **بقسم ثالث**

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية - القيروان - تونس.

نتعقب فيه تناول العواطف في صنف آخر من الدراسات الحجاجية اكتفى أصحابه في تحليل الأبنية الحجاجية المستعملة بالوصف والتحليل، ولم يكترثوا بوضع جملة من المعايير لبيان ما ينبغي أن يكون عليه الحجاج، واستطاعوا بفضل هذه المقاربة الوصفية أن يُقوضوا الاعتقاد السائد الذي يعتبر الحجاج القائم على الحجج العقلية والمنطقية هو النموذج الأرقى للحجاج، وأن يكشفوا عن مسلك آخر في الحجاج مهم يقوم على بناء العواطف داخل الخطاب بناء حجاجيا يساعد على تبرير ما يشعر به المتكلم من عواطف، وحمل المخاطَب على الاعتقاد في صحة ذلك الشعور، ومن ثم على تبنيه.

العواطف في الخطابة الأرسطية

نسعى في هذا القسم إلى إبراز فضل أرسطو في مقاربة العواطف (الباطوس/pathos)؛ إذ لا ينحصر فيما انتهى إليه بعض الدارسين (انظر على سبيل المثال: الولي، 60 - 78 : 2010) ولا يقف عند ما وقفنا عنده في بحث سابق عرجنا فيه على مكانة العواطف في كتاب الخطابة، واكتفينا بالقول إن إضافة المعلم الأول في هذا الباب تتمثل في كونه استطاع ـ على خلاف سابقيه ـ أن يعقد الصلة بين العواطف والحجاج، وأن يُسند إلى العواطف دورا في الحجاج، ويجعل منها عنصرا إن أحسن الخطيب توظيفه تمكن من التأثير في جمهوره والانتصار للقضية التي يدافع عنها (عبيد، 2007). نعم، إن القراءة الأولى لكتاب الخطابة توحي بهذا، وإن النظرة الأولى في الملاحظات التي ساقها أرسطو في شأن العواطف تقود إلى ما وصلنا إليه من أن إضافة أرسطو تتمثل في اعتداده بالعواطف، واعتباره إياها من أبرز العوامل المساعدة على الحجاج. ولكن ذلك لا يمنع ـ في تقديرنا ـ أن نتأول حديث أرسطو عن العواطف على وجه آخر يسمح لنا بالقول بأن أرسطو لم يكتف بالنظر إلى العواطف على أنها مجرد حجة يستخدمها الخطيب إلى جانب حجج أخرى ليحقق للفعل الحجاجي قدرا من النجاعة يضمن تحقيق الإقناع. بل جاوز ذلك إلى مستوى آخر تبدو فيه العواطف عند أرسطو ظاهرة يحركها القصد ولا تخلو من مكون عرفاني، ويمكن ـ من ثم ـ أن تكون موضوعا عليه يدور الفعل الحجاجي، ونتيجة يسخر الخطيب جملة من الحجج للاستدلال على صحتها.

وحتى ندرك هذا المستوى يحسن بنا أن نعود إلى مستهل المقالة الأولى التي عرف فيها أرسطو الخطابة وبين فوائدها وغايتها ونقد المصنفين السابقين في فنونها، وإلى المقالة الثانية التي خص بها العواطف؛ متوقفا بالتعريف والتحليل عند أربعة عشر نوعا منها. فقد عرف أرسطو الخطابة «بأنها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان» (أرسطو، 29:1986). وأشار إلى أن للناس حاجة إليها لأنها الأداة التي يجري بها التفاوض بين الأفراد كلما بعدت الشقة بينهم وفرقتهم الاختلافات، وصادفتهم في حياتهم اليومية جملة

من القضايا التي تتعدد بشأنها وجهات النظر، ولا يمكن الخلوص فيها إلى إجماع؛ فالذي يبرر الحاجة إلى الخطابة هو ما تمتلئ به الحياة من قضايا ونوازل لا ينفع فيها المنطق والبراهين، وما يعترض سبيلنا من حالات نجد أنفسنا فيها أمام نوع من الناس «لن نجد من السهل إقناعهم بما لدينا من معرفة، حتى لو كانت أدق معرفة علمية» (نفسه: 27).

وواضح أن الخطابة عند أرسطو تتدخل في الحالات والمسائل التي يعز فيها الظفر بالحقيقة والانتهاء إلى برد اليقين، وأن مجالها هو «البحث في الأمور التي نُشاور فيها، والتي ليس لدينا عنها قواعد منظمة» (نفسه: 22)، وأن مراهنتها تكون على الممكن والمحتمل لا على ما هو قطعي وثابت. لذلك فإن الإقناع الذي تُحدثه الخطابة هو ضرب من الاعتقاد والتصديق. فإذا كان من الصعب ـ في كثير من الحالات ـ إقناع الناس بآرائنا تمام الإقناع، فإنه من الممكن أن نجعلهم يرتاحون إلى ما نقول به ونتنتصر له. وهذا ما أوضحه أرسطو بتلك المقارنة التي عقدها بين فني الخطابة والطب قائلا: «إن مهمتها [أي الخطابة] ليست الإقناع بقدر ما هي البحث في كل حالة عن الوسائل الموجودة للإقناع. والأمر نفسه ينطبق على سائر الفنون. فمثلا ليست مهمة الطب إعادة الصحة إلى المريض. بل فقط محاولة بلوغ هذه الغاية قدر المستطاع. فحتى أولئك الذين يستحيل شفاؤهم يمكن أيضا علاجهم كما ينبغي» (نفسه: 28).

ومثل هذا التصور للخطابة من حيث دورها ونوع الاعتقاد الذي ينشأ بفعلها هو الذي قاد أرسطو إلى القول بأن الحجج المستخدمة فيها يكفي أن «تستند إلى مبادئ مقبولة بوجه عام» (نفسه: 27)، وأسلمه أيضا إلى توسيع دائرة تلك الحجج لتشمل، إلى جانب الحجج التي لا يتفنن الخطيب في ابتداعها لأنها موجودة من قبل (حجج غير صناعية)، أنواعا ثلاثة وسمها أرسطو بالحجج الصناعية؛ لأنها من ابتداع الخطيب الذي يُعدها بمجهوده ويحتال لها بالكلام. نعني بذلك الحجج القائمة على أخلاق الخطيب (الإيطوس)، والحجج القائمة على إثارة مشاعر الجمهور (الباطوس)، والحجج اللغوية المنطقية التي تقوم على القول نفسه (اللوغوس). والذي نستشفه من حديث أرسطو عن الكيفية التي يتحقق بها الإقناع القائم على الحجة الثانية أن العواطف عنده ارتبطت بمعاني الحركة والتحول والتبدل، ودلت تحديدا على حالة العقل، وقد طرأ عليه تبدل بفعل سبب خارجي. وهذا ما يفصح عنه قول المعلم الأول: «ثم إن الاقتناع يمكن أن يتم بواسطة السامعين إذا كانت الخطبة مثيرة لمشاعرهم. فأحكامنا حين نكون مسرورين ودودين ليست هي أحكامنا حين نكون مغمومين ومعادين» (نفسه: 30).

فالتحول هنا تحولان: تحول يتصل بالعواطف ويتمثل في سعي الخطيب إلى تحويل الجمهور من حالة نفسية إلى أخرى على النحو الذي يخدم القضية التي يدافع عنها، وتحول يتعلق بالأحكام التي يصدرها السامع والتي تتغير بتغير حالته النفسية. وفي ذلك دليل على أن

للباطوس عند أرسطو أثرا في العقل، وأن التغير الذي يُصيب عواطف المرء تتحول عدواه إلى عقله، ومن ثم إلى ما يُصدره ذلك المرء من آراء وأحكام. وصلة الباطوس بفكرة التغير تظهر بوضوح في مستهل المقالة الثانية التي عرف فيها أرسطو العواطف قائلا: «إن الانفعالات هي كل التغيرات التي تجعل الناس يغيرون رأيهم فيما يتعلق بأحكامهم. وتكون مصحوبة باللذة والألم» (نفسه: 103 ـ 104).

والحق أن هذا التعريف يرجع من جملة ما يرجع إلى اعتبار أرسطو أن إصدار الأحكام هو موضوع الخطابة بكل أنواعها (نفسه: 102)، وأن الفعل الإقناعي الذي يقوم به الخطيب ينصب على جعل الحكم الذي يصدره السامع لمصلحة القضية التي يذود عنها الخطيب، وأن «هناك ميزة كبيرة فيما يتعلق بالإقناع» تتمثل في قدرة الخطيب على التأثير في تلك الأحكام وتوجيهها إذا عرف كيف يهيئ سامعه التهيئة النفسية المناسبة. وفي ذلك دليل على أن أرسطو ينأى عن التصور الذي يرى العواطف قوة هدامة لا يمكن إلجامها والسيطرة عليها، إلا إذا وضعت تحت رقابة العقل وتوجيهه. فنحن ههنا أمام تصور مختلف لا يزدري العواطف، ولا يُلقي بها في دائرة الفوضى والاندفاعات التي تُخرج الإنسان عن طوره وتفقده زمام أمره، ولا يستبعد أن يكون لها أثر في ملكة العقل. ففي إسناد أرسطو إلى العواطف مهمة تغيير الأحكام، وقوله بأن «الآراء تتنوع وفقا لكون الناس يحبون أو يكرهون غضوبين أو حكماء» (نفسه: 102 و103)، إشارة إلى أن الأنشطة الذهنية التي يقوم بها السامع، وهو ينظر في القضية المعروضة عليه ويُحكم فيها عقله لينتقل بعد ذلك إلى تبني رأي معين واتخاذ قرار ما، إلى أن ذلك كله يتم بتأثير من العواطف التي يثيرها الخطيب في ذلك السامع. ومن الطبيعي أن يُفضي هذا التصور الأرسطي للعواطف إلى وضع شرط دونه لا تكون الحجة القائمة على العواطف ذات أثر فعال وقدرة فائقة على الإقناع. نعني أنه ليس في مقدور الخطيب أن يثير في جمهوره ما يريد أن يثيره فيهم من عواطف إلا إذا كان عارفا بأحوال النفس البشرية وما يسكنها من مشاعر مختلفة ونوازع شتى، وما يرتبط بكل عاطفة من معتقدات وأحكام تكون بمنزلة المقدمات التي تسبق شعور السامع بها. فمثلما أشار أرسطو إلى أن القدرة على امتلاك الحجتين القائمتين على الكلام ذاته وعلى أخلاق الخطيب لا تتأتى للخطيب إلا إذا اعتاد على التفكير المنطقي و«فهم الخلق الإنساني والخير في مختلف أشكالهما»، ذكر أرسطو أيضا أن على الخطيب أن «يفهم الانفعالات، أعني أن يُسميها ويصفها ويعرف أسبابها والطرق التي بها تُستثار» (نفسه: 30).

وقول أرسطو بتأثير العواطف في العقل لا يحجب عنا نوعا آخر من العلاقة يكون للعقل فيها دور في تحديد العواطف وتوجيهها وإضفاء قدر من المعقولية عليها. وهذا ما نبه إليه ج. ألستر (Jon Elster) قائلا: «فأرسطو حين يتناول بالدرس عواطف بعينها لا يفتأ يحللها

استنادا إلى ما يسبقها من أفعال عرفانية أكثر من تحليله إياها من زاوية ما يترتب عليها من آثار عرفانية» .(Raphael Micheli,6:2010) وبالفعل فإن العودة إلى المقالة الثانية والنظر في الكيفية التي تناول بها أرسطو تلك الأربع عشرة عاطفة، وتحديدا في طبيعة الأسئلة التي قادت بحثه، وهو يتناول تلك العواطف عاطفة عاطفة، تؤكد حرص المعلم الأول على أن يكشف عن أن للعواطف نظاما تجري عليه ومنطقا تستند إليه. فقد دأب أرسطو في كل عاطفة درسها على أن يثير الأسئلة التالية: ما هي الأحوال النفسية التي تكون فيها النفس مهيأة وميالة إلى إظهار تلك العاطفة؟ ومن هم الأشخاص الذين تتجه عاطفتنا نحوهم؟ (على من نغضب؟ وعلى من نعطف؟)، وما الأسباب التي عنها تنشأ تلك العاطفة؟ (أرسطو، 1986: 104). وهذا ما عناه أرسطو في خاتمة حديثه عن عاطفة الغضب قائلا: «وهكذا نكون قد بيَّنا الحالة النفسية والأسباب التي تجعل الناس يغضبون، وممن يغضبون. ومن الواضح أن على الخطيب ـ بفصاحته أن يضع السامعين في حال أولئك المائلين إلى الغضب، وأن يُبين أن خصومه مسؤولون عن أمور من شأنها أن تثير غضب الناس، وبأنهم من ذلك النوع الذي يُغضب منه» (نفسه: 109 و110).

واعتبار أرسطو العواطف ثمرة تفكير عقلي وأنشطة ذهنية يُنجزها الإنسان قبل أن يُظهر هذه العاطفة أو تلك، تشف عنه في المقالة الثانية أمثلة كثيرة اخترنا منها ما جاء في معرض حديث أرسطو عن الشفقة. فقد بيَّن أرسطو أن استشعار الشفقة يجيء بعد أن يُعمل المرء عقله في الوضعية المعروضة عليه إعمالا يولد فيه جملة من الاعتقادات والظنون في ضوئها تتحدد أعماله التقويمية وما يُصدره من أحكام. فالشفقة في تصور أرسطو عاطفة لا يشعر بها إلا من اعتقد في جملة من الأمور وبنى في ضوء تلك الاعتقادات عددا من الأحكام. من ذلك أن الألم الذي يُصيب شخصا ما لا يُثير شفقتنا إلا إذا حكمنا على ذلك الشخص بأنه لا يستحق الشر الذي حل به. وكذلك شفقتنا على من لحقهم الأذى تتوقف على مدى اعتقادنا في أن ذلك الأذى يمكن أن يلحق بنا أو بفرد من عائلتنا أو بصديق من أصدقائنا. أما إذا أسأنا الظن في بني الإنسان واعتقدنا أن من يحيطون بنا أشرار، فإن الشفقة لن تعرف إلى قلبنا طريقا. يقول أرسطو: «فلتكن الشفقة نوعا من الألم الذي يُثيره منظر الشر القاتل أو الأليم الذي يُصيب من لا يستحقه، الشر الذي قد يتوقع المرء وقوعه له أو لواحد من أصدقائه، وحين يبدو وشيكا، لأنه من البيِّن أن من هو معرض للشعور بالشفقة لا بد من أن يكون بحيث يظن أنه هو أو واحد من أصدقائه وذويه معرض لمعاناة شر ما (...). ولكي نستشعر الشفقة لا بد لنا أيضا من أن نعتقد في خيرية بعض الناس على الأقل، لأنك إذا ظننت أنه لا إنسان خير فستعتقد أن كل إنسان يستحق الشقاء. وبالجملة نحن نستشعر الشفقة كلما كنا في حال من يتذكر أن أمثال هذه المصائب قد حدثت لنا أو لذوينا، أو نتوقع أن تحدث في المستقبل، (نفسه: 129 و130، التشديد من عندنا).

على هذا النحو اعتبر أرسطو أن الغاية التي يجري إليها الحجاج الخطابي تتمثل في الأحكام التي نُصدرها «لأن الأمر إذا عُرف وحُكم عليه، فلن تعود هناك حاجة بعد إلى حجة» (نفسه: 149)، وعلى هذا النحو أيضا اعتبر أرسطو أن تلك الأحكام لا تفتأ تتغير، وأنها واقعة تحت جملة من المؤثرات، وأن العواطف من أبرز العوامل التي تتدخل في توجيه تلك الأحكام من جهة، وأنها هي أيضا مسبوقة بجملة من الأفعال التقويمية والأنشطة الذهنية التي يكون لها دور حاسم في تحديد نوع العاطفة التي يُظهرها الفرد من جهة أخرى. وفي ذلك إقرار ضمني بأن الإنسان مثلما هو مستعد لأن يستبدل اعتقادا آخر باعتقاده إذا وجد من يُقنعه بذلك استنادا إلى عدد من الحجج، يمكن أيضا أن يتخلى عن عاطفة يشعر بها ليُظهر عاطفة أخرى بعد التداول مع طرف آخر في ذلك الشأن، وعلى إثر فعل حجاجي يتعرض له ويستهدف أحكامه. وإلى هذه النتيجة خلص م. نوسبوم (Martha Nussbaum) قائلا: «فأرسطو يصف العواطف بأنها تمتُّ إلى الأحكام بسبب متين، وهي لذلك مهيأة لكي تشهد تعديلا إذا تم تعديل الأحكام. وهذا الوصف الدقيق لا يعني أن العواطف يمكن أن تنهض بدور في المشاورات ذات الطابع العقلي فقط، بل يعني كذلك أن العواطف شأنها شأن الاعتقادات بشتى صنوفها يمكن أن تكون عرضة للتغيير. وذلك عبر النقاش والمشاورة» (R. Micheli, 269 7:2010).

وقريب من هذا الرأي ما ذهب إليه دارس آخر هو و. فورتنبوه (William Fortenbaugh). فقد قرأ كتاب الخطابة، وانتهى إلى أن أرسطو يجعل العواطف بسبب من الأفكار والمعتقدات، ويعتبرها لذلك سلوكا يتصف بالذكاء وينفتح على الإقناع العقلي، ومن ثم يمكن تبريره. فالمرء حين يكون غاضبا فذلك لا يعني أنه واقع في قبضة قوى لا عقلية. بل هو غاضب لأنه نظر في الوضعية بعقله وقدر أنه كان عرضة لإهانة لحقت به، وقام بعد ذلك بالرد العاطفي المناسب لذلك الحكم. وربما يتسرب الخطأ إلى أحكام المرء فيتجرد غضبه من المعقولية. ولكن ذلك لا يجرد رد فعله العاطفي من صفة الذكاء، ولا يخرجه من دائرة الإدراك؛ لأن له أساسا يتمثل في تلك الاعتقادات التي يمكن أن تكون محل اختلاف يجعل الآخرين يتصدون لها بالنقد ويسعون إلى تبديلها من خلال عمل حجاجي (نفسه:7).

فوراء كل عاطفة أحكام ومعتقدات عليها ينصب الفعل الحجاجي، وعنها يدافع المتكلم إذا أراد أن يُبرر العاطفة التي يشعر بها، وإليها يُصوب نقده حين يروم تقويض مشروعية عواطف غيره. فالعواطف من المسائل التي يمكن أن ينشب بين المتكلمين خلاف في شأنها، وفي مدى مناسبتها للسياق الذي تظهر فيه. لذلك ترى المتكلم يقدم جملة من الادعاءات إما لتبرير تلك العواطف، وإما لهدمها. وهكذا يتضح وجه العلاقة التي أقامها أرسطو بين المكونين العاطفي والعرفاني من جهة، والحجاج من جهة أخرى. ويتضح أيضا أن للعواطف في كتاب الخطابة مستويين: مستوى أول صريح تناول فيه أرسطو العواطف ضمن الوسائل التي يتحقق بها

الإقناع، وفسر قدرتها على الإقناع بتأثيرها في أفكار الجمهور وأحكامه. ومستوى ثان ضمني تلوح فيه العواطف ظاهرة مرتبطة بالإرادة والقصد ومفتوحة على الحجاج لأنها مما يتنازع الناس فيه ويتوسلون بالحجاج الخطابي لتبريره تبريرا يستهدف تلك الأحكام والاعتقادات التي تستند إليها العاطفة.

العواطف في نظريات الحجاج المعيارية

نهتم في هذا القسم بحضور العواطف في عدد من النظريات الحجاجية الحديثة، يجمع بينها تناول للحجاج اللغوي من خارج دائرة المنطق الشكلي (formal logic)، من دون أن يعني ذلك البتة القول بخلو العملية الحجاجية من كل منطق ومعقولية. فاستحالة إخضاع الحجاج اللغوي للمنطق الشكلي لم يحجب عن هؤلاء أن لهذا الضرب من الحجاج منطقا خاصا به، وطريقة في الاستدلال تستند إلى مجموعة من العمليات الذهنية والأنشطة العرفانية، وتتبع نظاما موجها إلى غاية محددة، وتُنجز بواسطة اللغة الطبيعية، لا عبر الأرقام والحسابات. والجامع بين هذه النظريات أيضا انصرافها عن البعد اللغوي في دراسة الحجاج لتهتم في المقابل بوصف الطرائق التي يتأدى بها الاستدلال واستخراج القواعد والمعايير التي ينبغي على المحاج أن يتبعها ويُراعيها.

ويُعد المنطق اللاشكلي (informal logic) من أبرز هذه النظريات. وقد بدأت ملامح هذا الاختصاص تتشكل في أمريكا الشمالية خلال السنوات السبعين من القرن الماضي على يد مجموعة من الباحثين أخذوا على عاتقهم دراسة ما يعتمده المتكلمون في الحياة اليومية من مسالك في الاستدلال استنادا إلى منطق يختلف عن المنطق المستلهم من الرياضيات، غايتُهم من ذلك اقتراح جملة من الوسائل تُمكن من تحليل الحجج وتقويمها قصد التعرف إلى الكيفيات التي تُبنى بها الاستدلالات المنتجة خارج قواعد المنطق الشكلي. فمدار الأمر في هذا الاختصاص على رسم الحدود بين مسلكين في الاستدلال والاحتجاج للرأي: مسلك أول يكون فيه الاستدلال منتجا لأنه يصدر عن نية حسنة، وينأى من ثم عن المغالطة والخداع. ومسلك ثان همُّ أصحابه الإيقاع بالآخر وحمله على الإذعان، حتى إن اقتضى ذلك تضليله ومغالطته.

وليس من باب المصادفة أن يبرز هذا الاختصاص في وسط أمريكي شاع فيه تيار عُرف بالتفكير النقدي (critical thinking)، وكان من أبرز أهدافه إنشاء نماذج تعليمية تعمل على إشاعة التفكير النقدي وتنميته عند المتعلمين، ومدهم بطرائق تحليلية، حتى يمتلكوا حسا نقديا يُمكنهم من إعمال عقولهم إعمالا نقديا في مختلف المسائل التي تُعرض عليهم في حياتهم اليومية. فالغاية من تدريس التفكير النقدي في المراحل الثانوية والجامعية هي بيان وجه العلاقة بين اللغة والمنطق، وتدريب المتعلمين على طرق في التفكير تعتمد الاستقراء

والاستنتاج للوصول إلى نتائج معقولة يقع استنباطها من خلال عدد من التصريحات التي تدور على جملة من المعارف أو الاعتقادات ولا يشوبها غموض. الغاية من ذلك جعل المتعلم قادرا على تحليل الفكرة ونقدها قبل أن يقوم برفضها أو تبنيها، والسعي إلى تهيئته للتفكير السليم والاستدلال القويم حتى يُحسن الخوض مع غيره في نقاشات وحوارات.

ولئن كان بين تيار التفكير النقدي والمنطق اللاشكلي تداخل في الغايات رقت بموجبه الحدود الفاصلة بينهما، وجعل المتحدث عنهما كمن يتحدث عن اختصاص واحد، فإن الفوارق تظل قائمة بينهما من أبرزها اكتفاء المنطق اللاشكلي بدراسة الحجج، ومجاوزة التفكير النقدي ذلك إلى دراسة ظواهر أخرى. فالهدف الأساسي من المنطق اللاشكلي هو وضع عدد من القواعد في ضوئها يتم تحليل الحجج وتقويمها والسؤال عما إذا كانت الحجج التي يدعم بها المتكلم زعمه أو موقفه أو وجهة نظره وجيهة ومقنعة؟ وهل هي تقدر على إنشاء الاتفاق على أرضية صلبة؟ وهل في الحجج التي يقدمها المتكلم مغالطات أو أخطاء من شأنها أن توهن الأساس الذي يُبنى عليه الزعم، وتترجم عنه المقدمات؟ وبعبارة أخرى إلى أي حد تصمد الحجج حين تخضع للفحص الدقيق؟

والحق أن تقويم الحجج في المنطق اللاشكلي لم يرد منذ الأعمال المبكرة في إطار محاولات منهجية يسعى أصحابها إلى بيان خصائص الحجج المنتجة، وما به يكون البناء الحجاجي قويا ومتماسكا. بل اعتُمدت المغالطات (fallacies) طريقةً في تحليل الاستدلال اللاشكلي وتقويم الحجج المعتمدة فيه. فكان التنبيه على الخطأ الذي يمكن أن يتخون البناء الحجاجي مُقدما على بيان القاعدة التي تنبغي مراعاتها ليكون الاستدلال سليما. وكانت أغاليط القياس أنموذجا على الأخطاء التي تتخلل الفعل الحجاجي، وكانت تُمثل أحسن تمثيل تلك الاستدلالات التي تبدو في الظاهر صحيحة، ولكنها عند التحليل تُسفر عن وهنها. ومنذ ذلك الحين ارتبط المنطق اللاشكلي بالمغالطات. فأحيا بذلك إرثا فلسفيا ومنطقيا ترجع بداياته إلى أرسطو، وتحديدا في مصنفه «التبكيتات السوفسطائية» الذي احتوى على نماذج من حيل السوفسطائيين في الاستدلال وبناء الأقيسة، وتمتد آثاره وصداه إلى اليوم مجسدة في عشرات الكتب المدرسية والمواقع الإلكترونية التي تعلم الطلبة مسالك الاستدلال الصحيح من خلال ما تُقدمه إليهم من دروس وتمارين تُرشدهم إلى كيفية التعرف على المغالطات النمطية.

والحق أن ما دار حول المغالطات من نقاشات نظرية لم يفضِ إلى تصنيف متفق عليه، لا ولم تتمخض عنه قائمة مغلقة لتلك الأغاليط التي تعددت تصنيفاتها واشتهر منها ذاك الذي يحتوي على نوعين: أغاليط شكلية من قبيل إثبات اللاحق وإنكار السابق، وأغاليط لا شكلية تفصح عنها الحجة القائمة على وجه الشخص (argumentum ad hominem)، والحجة القائمة على القوة (argumentum ad baculum)، والحجة القائمة على استثارة الشفقة

(argumentum ad misericordiam). والذي يهمنا من ذلك كله هو أن العواطف عُدت من المغالطات التي تُفسد الاستدلال وتنأى به عن المسالك التي ينبغي أن يجري فيها، واعتبرت حجة من تعوزه الحجة الصحيحة. وهو موقف ينسجم مع ذلك التصور الذي روجه التيار الوضعي، والقائل بأنه لا حجاج يوجد خارج الحجاج الرياضي والعلمي، وأن الحجج المستخدمة في هذين الميدانين هي التي ترقى وحدها إلى مرتبة البداءة. أما العواطف فلا يمكن أن نثق بها، ولا تصلح كي تكون حجة يُقام عليها الصرح الحجاجي.

واعتبار العواطف من المغالطات له جذور تضرب في تاريخ الفلسفة الغربية، وتعود إلى المذهب الرواقي الذي اعتبر العواطف اندفاعات غير متعقلة على المرء الحكيم أن يتحرر منها، وألا يقع تحت تأثيرها إذا أراد أن يتصف بالفضيلة. وإدانة الرواقيين العواطف سيكون له أثر بالغ في المنطق الغربي امتد صداه إلى المنطق اللاشكلي (Douglas Walton,298:2000)، وأفصحت عنه المعالجة النمطية للمغالطات (The Standard Treatment) التي تُمثل محاولة جادة بذلها ش. هامبلن (Charles Hamblin)، واستفاد فيها مما جاء عند الخلف من طرائق في التعامل مع المغالطات. فقد أفرد هامبلن الفصل الأول من كتابه للتعريف بهذه المعالجة النمطية. أما الفصول المتبقية فأفردها لإعادة كتابة تاريخ المغالطات متوقفا عند أرسطو (الفصل الثاني)، ومعرجا على العصر الوسيط (الفصل الثالث)، ومذكرا بالتراث الهندي في هذا المجال (الفصل الخامس)، ومستعرضا نماذج من تاريخ المغالطات الشكلية (الفصل السادس)، ليقترح بعد ذلك إطارا نظريا جديدا (الفصول من 7 إلى 9) انطلق منه لتقديم قسمة جديدة حاول فيها أن يستوعب ما جاء منجما في كتب السابقين. ولكنه ظل أسير تلك النظرة التي تعتبر العواطف مما يحول دون الوصول إلى الحقيقة وما يسبقها من فعل استدلالي. فقد جاء تناول هامبلن العواطف في الفصل الرابع من كتابه، وتحديدا في إطار صنف من أصناف المغالطات الخمس التي اقترحها. وهو صنف وسمه بالحجة القائمة على استدعاء أمر ما (appeal to)، وأدخل في إطاره أمثلة عديدة من قبيل الحجة القائمة على وجه الذات، والحجة القائمة على استدعاء السلطة، والحجة القائمة على استثارة الشفقة، والحجة القائمة على استدعاء الجمهور. وراء ذلك تصور يرى أن الأنموذج الأرقى للحجاج متجسدا فيما يتجه إلى إقناع العقل، ويستند من أجل ذلك إلى الحجج العقلية، وأن الحجة إذا قامت على مخاطبة العواطف واستثارتها أصابها الوهن وشابها الغموض وعُدت من المغالطات. فاستثارة عواطف السامع يمكن تحويلها إلى أقيسة استنباطية تظهر فيها براعة المتكلم. ولكن الفحص الدقيق يكشف عن أن اشتغال الاستنباط فيها لم يتم بطريقة صحيحة ومنتجة.

منزلة العواطف في نظرية الحجاج التداولية - الجدلية

إن القول بتعارض العواطف والمنطق، واعتباره مصدر خطأ والزج به ضمن المغالطات، موقف سيتبلور بوضوح مع توجُّه في دراسة الحجاج خرج من معطف المنطق اللاشكلي، وتأثر في الوقت نفسه باللسانيات التداولية، وحمل اسم التداولية - الجدلية (pragma-dialectics)، واعتُبر من أبرز الإضافات المعاصرة إلى نظرية الحجاج، واقترن بعلَمين ينتميان إلى مدرسة أمستردام هما: ف.ف. إميرن (Van Frans Emeren) ور. قروتندرست (Rob Grootendorst). والذي يميز هذا التوجه هو انطلاقه من أن مدار الحجاج على التوصل إلى حل يتحقق به الإجماع، واعتباره الحوار القائم على العقل أحسن سبيل لفض الخلاف، وإرساؤه جملة من القواعد تحكم سير ذلك الحوار حتى لا يحيد عن مقصده وتُشكل أنموذجا في ضوئه يقع وصف الأبنية الحجاجية المستعملة في مختلف الأنشطة اليومية والحكم عليها بالصحة أو الخطأ. فنحن ههنا إزاء مقاربة حجاجية معيارية تضع للنقاش النقدي عشر قواعد، وتعتبر عدم احترام أي قاعدة منها ضربا من المغالطة، وتتناول العواطف ضمن القاعدة الرابعة تناولا يُفصح عن موقف سلبي لأنه يعدها من الحيل التي يُضلل بها المحاور شريكه في الحوار. وأساس هذه القاعدة أنه «ليس في مقدور الطرف المحاور الدفاع عن وجهة نظره إلا بتقديم حجاج يناسب وجهة النظر تلك». أما خرقها فيكون باعتماد حجاج غير ذي صلة وثيقة بوجهة النظر المدافع عنها، أو التعويل على وسائل دفاعية لا تنتمي أصلا إلى الحجاج، أي إلى جملة من الحيل الخطابية التي تقوم أساسا إما على استغلال عواطف الجمهور، وإما على سعي المتكلم إلى عرض نفسه في صورة جذابة ومغرية يُبرز فيها قدراته وخبرته في المجال الذي يتحدث عنه. فههنا خطأ في المناسبة (fallacies of relevance) بمقتضاه تغدو الصلة بين الفعل الحجاجي والمسألة المتنازع حولها واهية؛ فاستدعاء العواطف في هذه المقاربة يُعد بديلا غير شرعي لما ينبغي أن يكون عليه الحجاج. والعواطف إذا حلت قطعت سير الحجاج الحقيقي. لذلك يحسن بالمحاور ألا يفكر في استدعائها، وأن يسد المنافذ عليها حتى لا تتسرب ولا تُفسد البناء الحجاجي. والحق أن هذا الموقف لم يتغير كثيرا برغم ما أظهره الباحثان في تطبيق القاعدة الرابعة من مرونة، وما أشارا إليه من حالات استثنائية يتم فيها تعطيل القاعدة والتعامل مع العواطف بشيء من التسامح؛ فالثابت أن «الحجاج فعل من أمر العقل. وهذا ما يعني أن المُحاج مدعو إلى أن يُعمل عقله في الموضوع. وهو إذ يعرض الحجة، فذلك آية على رغبته في أن يبين أنه من الممكن التحقق من موقفه تجاه المسألة تحققا عقليا. ولا يعني ذلك أن العواطف لا يمكن أن تنهض بدور حين نتبنى موقفا ما. ولكن هذه الدوافع الداخلية التي تم تحويلها عبر الخطاب، لا تمثل في حد ذاتها فائدة مباشرة، فالناس حين يقدمون الحجج في أثناء النزاع، فإنهم يضعون اعتباراتهم في مملكة العقل» (V.F. Emeren, 2:1996).

وإخراج ممثلي التداولية ـ الجدلية العواطف من مملكة الحجاج موقف يشف عنه أيضا كتابهما «للأعمال اللغوية في النقاشات الحجاجية» (1984) والفصول الثلاثة من كتابهما اللاحق الموسوم بـ «المغالطات والحجاج والتواصل» (1992، ص 26 ـ 59). ففي هذه العملين أفاد ممثلا هذه المقاربة الحجاجية من نظرية سيرل حول الأعمال اللغوية، واستحدثا انطلاقا منها مفهوما جديدا هو العمل اللغوي المركب (complex speech act) الذي يقدر في نظرهما على استيعاب ما يُنجزه الأفراد المتكلمون في أثناء الحجاج من سلسلة من الأعمال اللغوية، مُنطلقيْن في ذلك من تحديد مراحل أربع يجري عليها النقاش، لكل مرحلة منها أعمال لغوية تناسبها، فالحجاج يبدأ بمواجهة (confrontation) يعقبها افتتاح (opening) يُهيئ للمرحلة الثالثة، ألا وهي الحجاج أو التدليل (argumentation)، ثم يكون الإغلاق (concluding).

والرأي عند المؤلفين أن الصنف الأول من الأعمال اللغوية الموسوم بالتقريرات (assertives) من أكثر تلك الأعمال حضورا في الحجاج. فهو يظهر في مختلف المراحل المذكورة، ويُستخدم أكثر ما يُستخدم للتعبير عن وجهات النظر وتقديم الحجج لفائدة هذا الرأي أو ذاك. فبفضل هذا العمل يستطيع المحاج أن يُثبت أمورا ويُنشئ مزاعم ويُعرف بعدد من المصطلحات التي يمكن الاتفاق في شأنها أو الاعتراض عليها. ولهذا كله فإن الإثباتات تتنزل صلب المنوال المنطقي المتبع في التواصل الحجاجي.

والطلبيات (directives) تُستخدم في الحجاج لإلقاء جملة من الأسئلة أو طلب عدد من الأمور. وحضورها يكون أقوى في مرحلة المواجهة ومرحلة الاحتجاج. أما الوعديات (commissives) فتجسدها في ميدان الحجاج أمثلة متعددة إلى جانب المثال المعروف (أعد)، من قبيل أقبل أو أرفض، وأوافقك الرأي أو أخالفك الرأي. وعلى خلاف الأعمال اللغوية السابقة لا يُسند المؤلفان دورا مهما للتصريحات (declaratives) في العمل الحجاجي. وعلة ذلك ارتهان إنجاز هذا العمل اللغوي ونجاحه بشروط تتعدى مؤسسة اللغة إلى المؤسسة الاجتماعية عامة، ولا تتوافر دائما في طرفي الحجاج. فلا بد من أن تكون للمتكلم سلطة حتى يقدر على إعلان الحرب أو افتتاح الجلسة، أو إصدار حكم الطلاق الذي بمقتضاه تصبح الزوجة مفصولة عن بعلها.

وإذا كانت أمرن وقروتندرست يُفسحان للأعمال اللغوية المذكورة أمكنة في الحجاج تتفاوت أهميتها من عمل إلى آخر، فإنهما يطردان الإفصاحات (expressives) التي يستخدمها المتكلم للتعبير عن العواطف التي تُخالجه من ساحة الحجاج، ويقولان بأن «الحوار النقدي لا يحتوي على أعمال مقصودة بالقول تنتمي إلى الإفصاحات» (1984: 106). وفي ذلك آية أخرى على أن الحجاج لا يستقيم له أمر إلا إذا خلا من العاطفة، وأن الحوار القائم على التعاون والنقد البناء ينبغي ألا يحتوي على أعمال يُفصح فيها المحاور عن عاطفته إذا أراد التوصل إلى حل لفض النزاع القائم بينه وبين خصمه. ولا يُغير من موقف الباحثين استدراكهما قائلين: «وهذا

لا يعني أن الإفصاحات لا تقدر البتة على التأثير في المسار الذي يُفضي إلى الاتفاق. فالتنهيدة التي تصدر عن الخصم وتدل على عدم رضاه عن حجج الخصم، لهي ضرب من التعليق العاطفي يمكن أن يصرف الانتباه عن الحجج، وعن كون المحاج يُراعي فعلا جميع قواعد الحوار المتفق عليها. والإفصاحات أيضا يمكن أن تكون من العوامل المشجعة أو القادحة لتبادل بليغ للأفكار» (1992: 39). فحتى هذا الاستدراك لا يُنصف الإفصاحات لأن المثال الذي قُدم (التنهيدة) لا يدخل في الأعمال اللغوية، والدور الذي يوكل إلى الإفصاحات، إن حضرت في الحجاج، لا يعدو التشجيع على تبادل الفكرة (Gilbert, 6:1997).

والطن دوجلاس: المعالجة النمطية الموسعة

على خلاف هذا الموقف المتشدد إزاء العواطف يتبنى دوجلاس والطن (D. Walton) موقفا مرنا يفصح عنه عنوان كتابه الموسوم بـ «منزلة العواطف في الحجاج»، والذي تناول فيه بالدرس أربع حجج قائمة على العاطفة، هي الحجة القائمة على الجمهور (الفصل الثالث)، والحجة القائمة على استثارة الشفقة (الفصل الرابع)، والحجة القائمة على القوة والتهديد (الفصل الخامس)، والحجة القائمة على الشخص (الفصل السادس). يرفض فيه القول بتلازم استدعاء العواطف والمغالطة على غرار ما هو شائع في المعالجة النمطية التي تنعكس أوضح ما تنعكس في كتب المنطق المدرسية. فالرأي عند والطن أن «استدعاء العواطف في الحجاج لا يُشكل في حد ذاته خطأ، على الرغم من أن استدعاء العواطف قد يُستخدم استخداما خاطئا، كما يمكن أن يُستغل في بعض الحالات» (D. Walton, 257:1992). فإذا كان الخطأ يمكن أن يعتري استدعاء العواطف، فمن باب المغالطة تعميم ذلك وإساءة الظن بكل حجة تنهض على استدعاء العاطفة. ولا شيء يعصم الباحث من الوقوع في الخطأ حين يعالج مثل تلك الحجج ويقومها، مثل العودة إلى السياق الذي استُدعيت فيه العاطفة. وهذا ما أوضحه والطن في الفصل الثامن الذي ميز فيه بين استخدام العاطفة استخداما سليما واستخدامها على وجه الغلط (ص 253 - 280).

فالمقاربة التي يصدر عنها والطن معيارية. والغاية التي ينشد تحقيقها هي وضع جملة من الشروط في ضوئها يمكن تمييز الاستعمال السليم للحجج القائمة على العاطفة من الاستعمال الخاطئ. والحق أن تناول والطن للعواطف هذا التناول لا يمكن فصله عن الإطار النظري العام الذي تناول فيه المغالطات وانطلاقه في ذلك من القول بأن للحجج دورا في سير الحوار وتقدمه، وأن قوة الحجة - أي حجة - تظل مرتهنة بنوع الحوار الذي استعملت فيه ارتهانها بمقصد ذلك الحوار ومجموعة القواعد التي تحكم سيره، وبأن الحجة الواحدة يمكن أن تكون مغالطية في هذا الحوار متى لم تستجب لمقاصده، وسليمة في حوار آخر حين يكون لها إسهام في تحقيق مقاصد هذا الحوار. وبناء على ذلك عرف والطن المغالطة بأنها «تقنيات حجاجية

استعملت استعمالا خاطئا. وهو ما جعلها تتعارض ومقاصد الحوار التي يُفترض من المشاركين الالتزام بها في نقاش معين» (نفسه: 16)؛ فالتعرف على المغالطات لا يكون إلا بالعودة إلى السياق الذي يجري فيه التفاعل وفق أنموذج معياري من نماذج الحوار، حتى نعرف مدى استجابة الحجة لجملة القواعد التي أُرسيت داخل أنموذج الحوار ذاك. من هذا المنطلق رفض والطن الزعم الشائع الذي ينعت بالخطأ كل حجة تنهض على العاطفة استنادا إلى معايير المنطق الكوني، ليتبنى تصورا آخر يستند تقويم الحجج فيه ـ مهما كان نوع تلك الحجج ـ إلى معايير لا تتعالى على الحوار الذي تُستخدم فيه الحجج، بل هي تُستمد منه، وتتحدد وفق ما يُضبط للحوار من أهداف يسعى المتحاورون إلى إدراكها لعل من أبرزها الوصول إلى حل يضع حدا للخلاف القائم بين الطرفين. فمرونة هذه المعايير هي التي جعلت والطن يقول بأن المغالطات «هي تقنية في الحجاج قد تكون في الأصل معقولة. غير أنها استُعملت على وجه الخطأ في حالة معينة على النحو الذي يجعلها تتعارض بشدة ومقصد الحوار أو تُعيق تحققه» (نفسه: 18).

واحتكام والطن إلى تلك المعايير مكَّنه أيضا من أن يميز بين نوعين من استدعاء العواطف: نوع سليم تكون فيه الحجة قوية، وآخر مغالطي تضعف فيه طاقة الحجة عندما ينكشف وجه الزيف فيها، وثالث وسمه والطن بـ «الحالات الواقعة على التخوم». وهو نوع من الاحتجاج بالعاطفة ترق فيه الحدود بين الاستخدام السليم والاستخدام المغالطي.

ويبقى التوجه السليم في تحليل الحجج القائمة على العاطفة وتقويمها ذاك الذي ينطلق من أمثلة حية تمتلئ بها حياة الناس اليومية ليدرسها حالة حالة. وهذا ما ظل والطن ملتزما به في دراساته اللاحقة التي نتوقف عند واحدة منها (D. Walton, 2000) تناول فيها بالتحليل أربع حجج تقوم على استدعاء العاطفة، ألا وهي: الحجة القائمة على استدعاء الشفقة، والحجة القائمة على استدعاء الخوف، والحجة القائمة على استدعاء آراء الجمهور، والحجة القائمة على ذات الوجه. وقد أشار والطن في مطلع هذه الدراسة إلى أن جانبا كبيرا من الحجاج الشائع في الحياة اليومية ينهض على استدعاء العاطفة، ويتجلى أكثر ما يتجلى في خطابات الساسة والمرافعات القضائية والعلاقات العامة، وفي الخطابات التي يُراد بها التلاعب بالعقول والتأثير في الرأي العام لمصلحة قضية شخصية، «فاستدعاء الخوف واستدعاء الشفقة واستدعاء الرأي العام ومهاجمة الشخص كلها وسائل موثوق بها عند أولئك الذين يتكلفون صناعة حجج إقناعية تكون قوية وخداعة حتى يؤيدوا فكرة يتبنونها وبلادا يذودون عنها أو شركة يروجون لها. وهذه الحجج تكون في حالات كثيرة ذات أثر فعال، حيث تستعمل على أنها تقنية سوفسطائية خادعة تُظهر الحجة الضعيفة في مظهر الحجة القوية. وهي إذ تفعل فعلها، فلأنها في كثير من الحالات التي نصادفها في تجاربنا المألوفة تكون

حججا معقولة نحتاج إلى الاستناد إليها حتى نظل على قيد الحياة. وهكذا فعدد من الحجج يكون ذا وجهين: فهي في بعض الأحيان سليمة، وأحيانا أخرى مغالطية» (نفسه: 297 و298).

ومن الأمثلة التي توقف عندها والطن بالتحليل الحجة القائمة على استثارة عاطفة الخوف من خلال التوعد والتهديد. وقد لاحظ والطن أن عددا مهما من الإعلانات التي تصدر عن الحكومات والمنظمات وصناع الرأي العام تستند إلى هذه الحجة، لما لها من أثر واضح في سلوك العامة من الناس. وتوظيف هذا النوع من الحجج استدل عليه والطن بأحد الإعلانات المبثوثة في قناة تلفزية كندية يعرض للمتفرجين مشهد حادث أليم سبَّبه السُّكر الذي تعتع أحد المراهقين، فمضى يقود سيارته بجنون غير آبه بتوسلات صديقته، لتتحطم السيارة، وتهلك تلك الفتاة، ويجد ذلك المراهق نفسه يطرق باب دارها ويخبر والديها بوفاتها. فالغاية التي يجري إليها هذا الإعلان هي إثارة خوف المشاهدين. والحجاج الذي يستند إليه هو من النوع الذي يقوم على بيان الآثار السلبية. أما النتيجة المستخلصة منه فهي: تجنب القيادة في حالة السكر، وإلا كنتَ عرضة لذلك المكروه. واعتماد هذا النوع من الحجاج شائع في الإشهار إلى حد الابتذال. ويكفي أن نستحضر عددا من الإعلانات الدائرة على ترويج معجون الأسنان، وما يُعرض خلالها من مشاهد الجراثيم المرعبة، وهي تتكاثر على نحو مخيف لتخرب اللثة والأسنان، حتى ندرك أن صناع تلك الإعلانات يسعون إلى إثارة الخوف في نفوس المشاهدين كي يسرعوا إلى اقتناء ذلك المنتوج ويواظبوا على استعماله إذا أرادوا ألا تكون أفواههم بؤرة تعشش فيها تلك الجراثيم الفتاكة.

وإذا كانت كتب المنطق المدرسية تتناول هذا النوع من الحجج ضمن المغالطات، وتحديدا تحت عنوان الحجة القائمة على القوة والتهديد، فإن والطن لا يستبعد أن توجد حالات تُستخدم فيها تلك الحجة، ويكون الحجاج على الرغم من ذلك سليما؛ لأن المهم عنده أن يستند تقويم الحجة على السياق الذي استُعملت فيه، وأن تكون الغاية التي تُسخَّر من أجلها هذه الحجة نبيلة، وألا يتعدى الخوف الذي يُستَدعى حدوده المعقولة. من هذا المنطلق يعتبر والطن الحجاج الذي قام عليه الإعلان المتعلق بالقيادة في حالة سكر حجاجا سليما؛ لأن الغاية من عرض ذلك المشهد المرعب هي فتح بصيرة الشباب على ما يمكن أن ينجم من جراء القيادة في حالة سكر من كوارث لا تحمد عقباها، ولأن هذا الإعلان لم يكن مسرفا فيما عرضه على المشاهدين من مظاهر رعب يمكن أن يرى المرء في الواقع مثلها، بل أبشع منها في حوادث متعلقة بالقيادة تحت تأثير معاقرة الشرب المتكررة.

وعلى أساس المبدأ نفسه يميز والطن بين الاستعمال المضلل للحجة القائمة على التهديد والاستعمال السليم لها، ويضرب لذلك مثالين: أولهما مغالطي يتمثل في أن يستعمل أحد المحاورين في نقاش فلسفي حول إحدى قضايا الميتافيزيقا الحجة القائمة على التهديد كي

يحمل الطرف الآخر على تبني وجهة نظره؛ فاستخدام هذه الحجة هذا الاستخدام لا يخلو في تقدير والطن من مغالطة؛ لأن اللجوء إلى التهديد في مثل هذا السياق لا يكون مناسبا. وعلى خلاف ذلك لا يرى والطن ضررا في استعمال تلك الحجة في سياقات أخرى يكون فيها الاحتجاج بالتهديد استراتيجية مقبولة. ومثل ذلك ما يحدث في المفاوضات التي تجري بين هيئة إدارة المصنع وممثلي نقابة العمال؛ فكثيرا ما يكون التهديد مرحلة من مراحل التفاوض وضربا من السياسة القائمة على شد الحبل وإرخائه.

وإذا كان من التهديدات ما يُعد حججا غير مقبولة في هذا السياق، كأن يلجأ أحد الأطراف إلى التهديد بالقتل، فإن تهديدا يصدر عن هيئة الإدارة، ويقضي بفرض جملة من العقوبات من قبيل اقتطاع جزء من الأجر وحرمان العمال من منح الإنتاج يكون مقبولا. وكذلك تلويح النقابة بالدخول في إضراب مفتوح إن لم تستجب الإدارة لمطالب العمال من الحجج التي لا يراها والطن غير مناسبة للسياق، «ففي المفاوضات عموما يمثل استخدام التهديد نوعا من الوسائل الحجاجية السليمة التي ينبغي ألا نصدر في شأنها حكما يقضي بتأصل الخطأ فيها. فإصدار تهديد في أثناء التفاوض قد يكون وسيلة خطرة تتسبب في مواجهات حادة، أو حتى في وضع حد للحوار (...). ولكن، وفي العموم، فإن استخدام التهديد حجةً ينبغي ألا نحكم عليه بالخطأ في جميع الأحوال» (نفسه: 301).

على هذا النحو جاءت معالجة والطن لتلك الأنواع الأربعة من الحجج المعروفة باستدعاء العاطفة، والمصنفة في كتب المنطق المدرسية، ضمن المغالطات اللاشكلية. ومن داخل إطار المنطق التحادثي (conversational logic) دعا والطن إلى تحليل هذه الحجج وتقويمها استنادا إلى ثلاثة شروط من دون استحضارها ومراعاتها لا يمكن أن نفهم الكيفية التي تؤدي بها تلك الحجج دورها في الحجاج. لا، ولا يكون في مقدورنا التنبه إلى ما يعترض استعمالها من وجوه الإصابة والإخفاق. وأول تلك الشروط هو أن نتخلى عن ذلك التصور الذي يعتبر المغالطة أمرا متجذرا في الحجج القائمة على العاطفة، وأن نعتبر الصحة والخطأ مما يمكن أن ينعت به هذا النوع من الحجج. ويتمثل الشرط الثاني في ضرورة الخروج من أسر تلك النظرة الضيقة التي لا ترى من أبنية الحجج إلا ما كان يقوم على مقدمات تُستنبط منها جملة من النتائج، ومن ثم لا تنعت الحجة بالسلامة إلا إذا نهضت على ذلك البناء. وتقويم الحجج لا يستقيم إلا بمراعاة شرط ثالث، ألا وهو تناول الحجة في السياق الذي استُخدمت فيه، واستحضار نوع التبادل الحواري والحالة الخاصة بكل حجة. وراء ذلك تصور يرى أنه إذا كان جانب من ضعف الحجة يُرد إلى خطأ يقع في مستوى الاستنباط، فإن وجوه الخطأ ترجع أكثر ما ترجع إلى الطريقة التي تستعمل بها الحجة، ولا سيما عندما لا تسهم في تقدم سير الحوار المنشود أو تُستخدَم على نحو مخادع لتضليل الطرف الآخر والإيقاع به.

وهكذا «فالدرس الذي يستخلص من المنطق التحادثي مفاده أن الخطأ ليس جبلة مركوزة في استدعاء العاطفة في الحجاج، وأن من الحجج القائمة على استدعاء العاطفة ما يتصف بالقوة ويكون في أغلب الأحيان سليما. غير أن تلك القوة قد تفتح السبيل أمام استخدام تلك الحجج وسائلَ تُدخل العقل في حالة من الذهول» (نفسه: 305). ولا شك في أن معالجة والطن الحجج القائمة على العاطفة هذه المعالجة لا يمكن أن نفهمها الفهم الحق إلا إذا جعلناها بسبب من دعوة والطن إلى إضافة منوال آخر في تقويم الحجج يُضاف إلى المنوالين السائدين والمعروفين بالمنوال الاستقرائي (inductive model) والمنوال الاستنباطي (deductive model)، ويكون من أبرز خصائصه إفساح المجال لنوع من الحجاج الافتراضي يستطيع أن يُثبت فيه المتحاورون أمورا استنادا إلى حجج ليست من البراهين القاطعة، بل هي مما يمكن إبطاله، ومع ذلك تحتمل درجة عالية من الصحة، وتُسهم بقدر مهم في سير الحوار وتقدمه.

وليس من المبالغة القول بأن لوالطن فضلا في بيان منزلة العواطف في الحوارات الدائرة بين الناس، وفي دفع الشبهة التي كانت لائطة بها، وكانت سببا في رواج ذلك الاعتقاد الذي جعل بين الحجاج السليم واستدعاء العواطف سدا منيعا، ولم ير مكانة تليق بالعواطف غير المغالطات. وفضل والطن يظهر أيضا في أنه اعتمد مقاربة مكنته من إماطة اللثام عن وجه آخر للعواطف يتسم بالتعقل والاعتدال على النحو الذي يفتح في الحجاج مسلكا آخر تُبنى فيه الحجج على العاطفة، وتكون لها في بعض السياقات قدرة عالية على التأثير لا تستمدها من تضليل الطرف المحاور كي يحسبها من أشكال التفكير السليم على نحو ما نجده في المغالطات، بل مما فيها من معقولية ومناسبة للسياق الذي ترد فيه، ومن عدم قيامها على المبالغة في تصوير العواطف واستثارتها.

والحق أن الآفاق التي فتحتها هذه المقاربة لا تستطيع أن تحجب عنا الحدود التي وقفت عندها في معالجة العواطف وما يسند إليها من أدوار في الحجاج. ولعل أول ما يحسن التذكير به أن والطن لا يعترف بـ «حجية العواطف»، ولا يُخرجها من دائرة المغالطة، ولا يُدخلها في زمرة الحجج السليمة، إلا إذا توافرت جملة من الشروط. وراء ذلك نزعة معيارية واضحة لم يستطع والطن التخلص من قبضتها، لا، ولم تخرج دراسة العواطف عنده عن ثنائية الصحة والغلط. فقد ظل تقويم الحجج القائمة على العواطف وتمييز سليمها من خاطئها منتهى ما ينشد والطن إدراكه. وكان معيار التقويم عنده هو ما يكون لاستدعاء العواطف من آثار إيجابية أو سلبية في مسار الحجاج الذي لا يخلو تصور والطن لتطوره من مثالية تشف عنها تلك النماذج الحوارية التي ضبطها، ورهن صحة الحجج بمدى إسهامها في تحقيق الغاية التي يجري إليها الحوار في تلك النماذج. ومن الطبيعي أن تظل مقاربة والطن الحجج القائمة على العاطفة تُحلق في مستوى مجرد، وأن تُوجه اهتمامها إلى ما يمكن أن تُحدثه تلك الحجج من

آثار في سير الحوار وإدراكه الهدف المنشود، وأن يُفضي ذلك إلى اعتبار الطاقة الحجاجية في العواطف سمة عارضة. ولو تخلص والطن من النزعة المعيارية، ومضى يصف ويُحلل استخدام العواطف فيها لغايات حجاجية، لانتهى إلى أن العواطف مفتوحة على الحجاج من دون قيد أو شرط، وإلى أن المعايير مهما كانت صارمة لا تستطيع أن تُقيم حدودا واضحة بين ما يُعد حجاجا سليما وما يُظن أنه حجاج مغالطي، وأن الحقيقة التي يمكن الاطمئنان إليها في كون الخطاب - كل خطاب - يرشح بدرجات متفاوتة بالعواطف، وفي أن جانبا كبيرا من بنيته الحجاجية ينهض على استدعاء العواطف واعتمادها حججا للتأثير والإقناع.

ميخائيل جيلبار: لا فرق بين الحجج المنطقية والحجج العاطفية

ينطلق م. جيلبار في مقال له مهم (Michael Gilbert, 2004) من القول بأن للعواطف تجليات مختلفة، وأنها جزء لا يُستهان به من التواصل البشري، وهي بالاستتباع جزء لا يتجزأ من الحجاج الدائر بين الناس، فالتعبير عن العواطف شائع في أثناء التواصل. وهو مفيد لما يقدمه لنا من معلومات يُعبَّر عنها بالخطاب أو من خلال أنظمة تواصلية أخرى. وجزء كبير من تصرفاتنا وردود أفعالنا يتأثر به ويتحدد في ضوئه، ولاسيما في التواصل الذي يتغلب فيه النزاع على التفاهم. والتعبير عن العواطف يكون صريحا حين يُتلفَّظ بالعاطفة (تمنيتُ لو أنك لم تفعل ذلك ولم تتسبب في إغضابي)، ويكون مستنبطا حين يتعلق الأمر بعاطفة مُعبَّر عنها يستطيع السامع أن يستنتجها، على الرغم من أن المتكلم لم يتلفظ بها (استنتاج غضب الآخرين علينا من خلال حملقتهم فينا).

والحجج العاطفية تستأثر بجملة من الخصائص تجعلها مختلفة عن الحجج المنطقية، وتستدعي من الدارس أن يراعي خصوصيتها حين يتناولها بالدرس وإلا أساء الظن بها، وأصدر في شأنها أحكاما قاسية على نحو ما نجد في كل من المنطق اللاشكلي والتفكير النقدي اللذين يعتبرهما جيلبار قد أهملا العواطف، ورفعا في المقابل من شأن الحجج العقلية، واعتبرا التحول الذي يحصل لنا في أثناء الفعل الحجاجي، والذي ننتقل بموجبه إلى تبني وجهة النظر المعروضة علينا أو رفضها من المهام التي يُنجزها العقل ولا يُشركه فيها طرف آخر. وقد ترتب على ذلك اعتقاد مفاده أن الحجة لا تكون عقلية إلا إذا اتصفت بالخطية، وعُبِّر عنها باللغة، وتضمنت مقدمات تُبنى على الملاحظة والاختبار حتى يتسنى التثبت من صحتها أو تكون على الأقل مقبولة لدى من يُعتبرون حجة في ميدانهم؛ فنحن ههنا إزاء مقاربة نمطية لمفهوم العقلانية تَنعت التصديقات التي تُناقض ما يُمليه العقل بأنها غير عقلانية، وترمي بالوهن كل حجة لا تنهض على العقل.

وعلى خلاف ذلك يذهب جيلبار إلى القول بأن استخدام العاطفة في الحجج فعل مبني على العقل، ويقترح أن نستبدل عبارة «حجج معقولة» بـ «حجج منطقية»، وأن نُوسع دائرة ما

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

هو منطقي كي تشمل إلى جانب المنطق الاستنباطي المنطق القائم على الاستقراء، وذاك القائم على الاستنتاج. وأحسن ما يعبر عن منطقية الحجة تلك العبارة الشائعة التي نستعملها حين نستحسن حجج الآخر قائلين: «هذا منطقي». وليس التعبير عن الحجة بالخطاب شرطا ضروريا وكافيا لكي تُحرز الحجة على صفة المنطقي، وآية ذلك أنه مثلما يُعبَّر عن الحجاج العاطفي بالخطاب (أنا غاضب)، يمكن استنباط المعلومة المتعلقة بالعاطفة من الصوت وقسمات الوجه وحركات اليدين. فضلا عن أنه يمكن أن تجتمع في الحجة الواحدة مكونات منطقية وأخرى عاطفية. ولا يجد جيلبار بين الحجة العاطفية، وما اعتُبر من الحجج المنطقية، تعارضا يُسلم إلى القول بأن الاتفاق الذي يُفضي إليه الفعل الحجاجي ينبغي أن تصنعه الحجج المنطقية وحدها، وألا يتأثر البتة بالمشاعر واستدعاء العواطف وبسائر الحجج غير المنطقية، بدعوى أنه يعسر تمييز العاطفة الصادقة من العاطفة المتظاهَر بها، وأن الخبر المستخلص من العاطفة يشوبه الغموض ويكون عرضة للتأويل المذموم، ويمكن توجيهه بشيء كثير من التحامل والانحياز. فمثل هذا التعارض مدفوع عند جيلبار؛ لأن الكذب يكون في العواطف وفيما نثبته من مقدمات لا تقوم على العاطفة، ولأن الرسائل العاطفية، إن لم تكن واضحة وضوح الرسائل المنطقية، فهي تقرب منها وضوحا.

ومن الاعتقادات الشائعة التي سعى جيلبار إلى تقويضها تلك التي تحصر الحجج في الأقضية (propositions)، وتزعم أن القضية ـ أي قضية ـ إن لم يُعبَّر عنها بالخطاب أضحت موضوعا أشبه بالميتافيزيقا شأن العواطف التي لم يقع اعتبارها وفق هذا التصور، وفي ضوء تلك المقاييس من الحجج. وهذا الزعم باطل في تقدير جيلبار إذا استحضرنا أمرا مهما فات القائلين به. ألا وهو أننا إذا سلمنا بأن كل قضية تضطلع بوظيفة إخبارية، وأن التعبير العاطفي يقدم بدوره جملة من المعلومات، بات لزاما علينا أن نتخلص من ذلك التصور الذي يُقيم تعارضا بين القضايا والتعبير عن العواطف، وأن نكف عن النظر إلى الحجج المنطقية بعين الرضا والاطمئنان من جهة، والنظر إلى الحجج العاطفية بعين التوجس والشك من جهة أخرى. وعلى خلاف ذلك يرى جيلبار أن ما يجمع بين ذينك النوعين من الحجج أكثر مما يفرق بينهما. ولا أدل على ذلك من أننا قلما نُفلح في إبلاغ رسائل واضحة دون الاعتماد على بعض المظاهر غير المنطقية، لذلك تجدنا في حاجة دائمة إلى علامات عاطفية من دونها لا نستطيع أن نؤول التواصل القائم على حجج منطقية تأويلا صحيحا؛ فمن المعروف أن المتلقي يعول في تأويل الرسالة على بعض التلميحات وعلى جملة من المعلومات التي يلتقطها من السياق على قدر تعددها يكون التأويل أقرب إلى الصواب.

وبناء على ذلك تقوم نظرية الحجاج عند جيلبار على وجود خلاف يستدعي استحضار عدد من الحجج، سواء كانت ذات شكل منطقي أو غير منطقي. ولا فضل يُذكر للحجج التي يُعبر

عنها بالخطاب عن تلك التي تُعبر عنها العاطفة. وتقريب جيلبار الشقة بين هذين النوعين من الحجج زين له التفكير في وضع خطاطة أولية لمنوال يستوعبهما، ويكون مستلهما من منوال المنطق اللاشكلي الذي يتم في إطاره تناول الحجاج المنطقي، وذلك بعد إدخال جملة من التعديلات حتى يتمكن الدارس من تطبيق هذا المنوال على الحجاج العاطفي. ويُعرف هذا المنوال الذي يعود إلى ر. جونسون (Ralph. H. Johnson) وج. أ. بلار (J. Antony Blair) بمنوال المقبولية ـ الكفاية ـ المناسبة (Relevance - Sufficiency - Acceptability model). والمقصود بذلك ثلاثة شروط تتوافر في الحجة، وفي ضوئه تُفحَص تلك الحجة لمعرفة ما إذا كانت قادرة على توفير أرضية مناسبة تُهيئ لقبول النتيجة المترتبة عليها.

فالشائع في المنطق اللاشكلي هو أن الحجة غير العاطفية أو المقدمات التي تُبنى عليها هذه الحجة تكون مقبولة عندما تكون صحيحة، أو حين تستجيب لمقاييس المقبولية المتواضع عليها من لدن أهل الميدان الذي يجري فيه النقاش. وقد لاحظ جيلبار أن كثيرا من أعلام المنطق اللاشكلي تخلوا عن ثنائية الصحة والخطأ، واعتمدوا بدلا منها ثنائية المقبولية وعدم المقبولية. وأحسن من يمثل ذلك هامبلن فقد «بدأ تفحصه مقبولية الحجة بالنظر في الصحة مقياسا للمقبولية. ولكنه سرعان ما تحول إلى مفهوم جدلي [للحقيقة] ينهض على القبول داخل مجال ما» (نفسه: 250). إن العواطف في تقدير جيلبار لا تُنعت في حد ذاتها بالصحة والخطأ. بل إن الإثباتات التي نُنشئها حول العاطفة هي التي تكون صحيحة أو خاطئة. فمقياس الصحة والخطأ لا ينفع في تقويم العواطف. وكذلك التعبير عن العاطفة لا يستقيم تقويمه في ضوء ثنائية الصادق والزائف. فأنتَ حين تنعت أحدا بأنه غاضب، فإنك تقوم بإثبات. وهذا الإثبات لا يكون مقبولا إلا إذا استجاب للمقاييس المناسبة للمجال. والمقدمة التي تنبني عليها الحجة يراها جيلبار أكثر مقبولية عندما تتضمن الحجة تعبيرا عن العاطفة. فأنتَ حين تُظهر غضبك في أثناء التعبير عن مقدمة ما، ففي ذلك إشارة إلى مدى أهمية تلك المقدمة وما تضطلع به من دور في الحجة، أو إلى رد فعلك تجاه رسالة تلقيتها. وأثر التعبير عن العاطفة في مقبولية الحجة يستدل عليه جيلبار أيضا بما جرت عليه العادة من أن الناس حين يتوقعون ورود زعم مصحوب بتعبير عن العاطفة، ويخيب توقعهم لمجيء ذلك الزعم مجردا من العاطفة، قلما يعتقدون في صحة ذلك الزعم.

والمقصود بالمناسبة أن تقوم علاقة استلزام بين تصريحين تقضي بأن نحكم على التصريح الثاني بالصحة إذا كان التصريح الأول صحيحا. والمناسبة في مشهور الآراء التي استحضرها جيلبار تكون سياقية. وهذا ما يفسر لنا لماذا تكون هناك مناسبة بين تصريحين في سياق ما وتنعدم بينهما في سياق آخر. فالمناسبة ليست مما يلازم التصريحات في حد ذاتها، بل هي كائنة في علاقة تلك التصريحات بعضها ببعض، ومرتهنة باعتبارات سياقية. وهذا ما يجعل

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

جزءا كبيرا من الحجاج يدور على المناسبة علاقةً يعقدها أحد الطرفين بين ما يُدلي به من تصريحات لينصب اعتراض الطرف الآخر على نفي تلك المناسبة (لماذا يجب عليَّ أن أدفع مائة دينار؟ لأن هناك زلزالا في هايتي)، وفي ذلك آية على أنه لا يوجد في الطبيعة والأصل شيء يناسب شيئا آخر. بل نحن الذين نوجد المناسبة وندعيها، ونُنشئ بين الأشياء جملة من الصلات، ونحاول إقناع الآخرين بأن الحق معنا حين نستنتج شيئا من شيء. فمثلما لا أجد مبررا بين دفع مائة دينار والزلزال الذي ضرب هايتي، يمكن أن يرى غيري في المكروه الذي أصاب الهايتيين سببا كافيا لدفع ذلك المال.

والحجج العاطفية مثل الحجج المنطقية تكون مناسبة أحيانا وغير مناسبة أحيانا أخرى. والمطلوب من الدارس أن يسأل متى تكون الاعتبارات العاطفية مناسبة للزعم الذي حوله يدور الجدال. ومن الأمثلة التي ضربها جيلبار، وفيها تتضح المناسبة بين العاطفة والنتيجة التي تُسلم إليها الحجة، امرأة تجادل زوجها الذي يدرس في الجامعة في ملتقى علمي يريد أن يحضره وتريد أن تثنيه عن عزمه؛ لأن تاريخ انعقاد ذلك الملتقى يصادف عيد زواجهما. فلا شك في أن الحجج التي يقدمها الزوج مهمة من قبيل تذكيره بأن حضور ذلك الملتقى جزء من عمله، وأنه فرصة لتبادل الرأي والاستماع إلى وجهات نظر مختلفة لا ينبغي تفويتها. ولكن قيمة هذه الاعتبارات تنخفض أمام تذكير الزوجة زوجها بالأسى الذي ستشعر به حين لا تجده إلى جانبها في اليوم الذي يُنتَظر فيه ألا يكون بعيدا عنها. فالزوجة ستكون محقة في القلق الذي تُظهره. وتعبيرها عن هذه العاطفة في ذلك المقام سيبدو لزوجها يناسب كثيرا النتيجة التي تريد أن تُقنعه بها. ومن ثم سيكون من أبرز العوامل المؤثرة في القرار الذي سيتخذه ذلك الزوج. أما لو أظهر أحد الطلبة أسى وحزنا، وهو يدخل إلى مكتب الأستاذ ويلتمس منه تحسين العدد الذي ناله حتى ينجح في الامتحان، فالمرجح أن الأستاذ سيحكم على تلك العاطفة بأنها غير مناسبة، وسيبرر ذلك بأن كل من يسقط في الامتحان يشعر بما شعر به ذلك الطالب. ولكن هذه العاطفة لا يمكن أن تكون ذريعة لتغيير الأعداد وإسعاف الفاشلين، ولن تكون من العوامل التي تُؤخذ بعين الاعتبار في عملية التقويم.

وتمثل الكفاية الشرط الثالث الذي يتم في ضوئه تقويم الحجة العاطفية. وهي تتعلق بالمقدمات التي تُبنى عليه الحجة، وتحديدا بمدى قوة تلك المقدمات وقدرتها على دعم النتيجة المستخلصة. وقد نبه جيلبار إلى أن الدارس يجد صعوبة كبيرة في القطع بتوافر هذا الشرط في الحجة أو انعدامه، ولاسيما حين نخرج من دائرة المنطق الشكلي الذي تنبني فيه العلاقة بين المقدمات والنتائج على الضرورة واللزوم، ونريد أن نعرف إلى أي حد يكون لحضور العاطفة في المقدمات التي نبنيها أثر سلبي أو إيجابي في كفاية الحجة. والذي انتهى إليه جيلبار بعد التوقف عند جملة من الأمثلة بالتحليل أن الحجة تتصف بالكفاية حين تقدر

المسوغات التي يقدمها المتكلم لتبرير زعمه على إقناع الآخرين بأن وراء ذلك الزعم ضمانات تُستمد من عدم تعارضه وما يحمله أولئك الأفراد من اعتقادات وقيم وما يرسمونه للحجاج من أهداف ومقاييس.

ويبقى أمر الكفاية مستعصيا على التحديد لأن المسألة تظل نسبية في الغالب، ومرتهنة بالسياق الثقافي وبطبيعة المجال الذي يجري فيه النقاش. فقول أحدهم: إن انتماء قيس ولبنى إلى بُرجيّن متنافرين سيعجل بانتهاء العلاقة بينهما، هو عند من يؤمن بعلم الفلك ويعتقد في أن للأبراج تأثيرا في مزاج الفرد وفي علاقته بالآخرين احتجاج يقوم على مقدمة قوية (تنافر الأبراج) تكفي لاستخلاص النتيجة المرتبطة بها (انتهاء العلاقة). أما من يعتبر الأبراج من الخزعبلات، فإن مثل هذا الزعم لا يمكن أن يُقنعه لأنه يقوم على مقدمة تتعارض واعتقاداته، ولا تحتوي على ضامن من شأنه أن يعضد ذلك الزعم ويدعم النتيجة التي يراد من المقدمة التهيئة لها وتبريرها. ولا يستقيم تفحص كفاية الحجة عند جيلبار إلا إذا جعلناه بسبب من الشرطين السابقين وأدركنا أن المقدمات حين تكون مقبولة ومناسبة تسهم في إكساب الزعم تبريرا. وهذا ما خلص إليه جيلبار قائلا: «تُعتبر الحجة سليمة حين تكون المقدمات فيها مناسبة ومقبولة، وحين تتضافر لتوفير أسباب كافية لجعل النتيجة مقبولة» (نفسه: 261).

والحق أن مقاربة م. جيلبار العواطف لا تقف عند هذا المنوال الذي أراد من خلاله أن يدك الحدود بين ما هو منطقي وما هو عاطفي، بل تتعدى ذلك إلى سعيه في مقال آخر (M. Gilbert, 1999) إلى مراجعة نظرية الأعمال القولية كما صاغها ج. سيرل (John Searle) وطبقها بعده إيمرن على النقاشات الحجاجية، لتتسع للون آخر من الأعمال يتم إنجازه بالعاطفة، ويُسمى الأعمال المنجزة بالرسائل التعبيرية (emotional message acts). وهي تسمية اختارها جيلبار لاعتقاده أن التعبير عن العاطفة لا يُنشئ أعمالا قولية بقدر ما يتضمن جملة من الرسائل ذات قيمة إنجازية، ولأنه لا يريد أن ينخرط في ذلك التصور السائد الذي يمجد اللغة ويهمش في المقابل أشكال التواصل الأخرى. فالقول بوجود أعمال تتحقق بالرسائل يستند إلى تصور يرى التواصل جملة من الأخبار التي يقع إيداعها ولفها في أشكال من التعبير مختلفة ما المكونات اللغوية إلا واحد منها. وقد استدل جيلبار على رأيه هذا بأن الإنسان يمكن أن يتواصل مع غيره من دون استعمال الكلمات، وأن الأعمال القولية كثيرا ما يقع إنجازها بطريقة ضمنية وغير مباشرة، وأن أعمال القول التعبيرية (emotional speech acts) حين يتوافر فيها شرط الصدق تكون في خدمة الرسالة التي يُراد إبلاغها كأن تُوضحها أو تنشر معناها. فنحن في كثير من السياقات لا نستطيع أن نقطع برأي في ما إذا كان هذا التعبير يؤخذ مأخذ التهديد أو الإنذار، أو على أنه مجرد خبر إلا إذا نظرنا في درجة الغضب الذي يتم إظهاره من خلال عمل القول التعبيري الذي يتزامن مع العمل المقصود بالقول (illocutioary act).

والأعمال التي تتحقق بالكلام لا تختلف في تقدير جيلبار عن تلك التي ننجزها بالتعبير عن العاطفة. فعمل القول (utterance act) يضارعه عمل الرسالة التعبيرية (message act) الذي يحتوي على تعبير عن عاطفة ما يمكن للمتلقي تحديدها والتعرف عليها، وإدراك مدى مناسبتها للسياق الذي ظهرت فيه. ومفاد هذا العمل هو إبلاغ السامع أن الفاعل يشعر بعاطفة ما. أما العمل الإخباري (information act) الذي يقابله في المستوى اللغوي العمل القضوي (propositional act)، فهو ذلك الزعم الذي يُراد تبليغه والقائم على إيجاد علاقات عرضية بين العاطفة المُعبَّر عنها والمسألة التي يدور عليها النقاش. والأخبار التي يمكن أن يُنبئ بها التعبير عن العاطفة متنوعة؛ كالإفادة بأن المتكلم غاضب من مخاطبه أو هو شاعر بالخيبة أو بالذعر، أو هو يرتقب حدوث مكروه. ومثلما يترتب العمل القضوي على إسناد صفة أو خبر إلى المسند إليه، يقوم العمل الإخباري على إسناد شعور ما إلى ذات معينة لسبب من الأسباب. ويكون للسياق دور مهم في تحديد ذلك الشعور والعلة التي نجم بسببها.

ومن الأعمال المتحققة بالعاطفة العمل المقصود بالقول (illocutionnary act) الذي يُراد به تلك القوة الكامنة في العاطفة، باعتبارها حدثا تواصليا، فالمتكلم قلما يكتفي بالتعبير عن عاطفته لمجرد إحضار تلك العاطفة، بل ينشد من وراء ذلك إنجاز أعمال مركبة يرتهن تحققها بتوافر جملة من الشروط. فقد يكون العمل المقصود بالقول اتهاما أو تهديدا أو تأنيبا أو تعزية... وكلُ عمل من هذه الأعمال يمكن أن يتزامن حضوره مع عمل لغوي آخر ليكون لكل واحد منهما عمل تأثيري بالقول (perlocutionary act) مختلف عن الآخر، كأن يكون الأثر الناتج عن القول انزعاجا يظهر على المخاطب، ويكون الأثر الناتج عن العاطفة رعبا يهتز له ذلك المخاطَب. ولعمل التأثير بالقول الذي يُنجَز بالعاطفة دور مهم في العملية الحجاجية يفوق في تقدير جيلبار ذاك الذي يوحي به ظاهر الكلام؛ فقد يبدو المتكلم متلطفا في تعابيره. ولكن ما يُظهره ذلك المتكلم من عواطف في أثناء التلفظ بالكلام، وما يرتبط بتلك العواطف من أخبار، وما يُفهم منها من أعمال، وما ينتج عنها من آثار لدى المخاطَب يمكن أن تطلعنا على أن ما يجري على اللسان غير ما تنطق به الحال. والحاصل مما سبق «أن عمل الرسالة التعبيري يحمل دلالات مهمة في الحجاج، ولاسيما حين نروم فهم الأدوار التي يضطلع بها المشاركون وكل من غاياتهم ورغباتهم وحاجاتهم. ونحن عندما نغض الطرف عن أعمال القول التعبيرية ولا نقوم باستكشافها، نكون قد أهملنا جانبا مهما من الحجاج يدل بدوره على أنه أفلت من ملاحظتنا وما نصطنعه من قوانين. فمن الخطأ، بل من عمى البصيرة، القول بأن العواطف لا تنهض بدور في الحجاج» (6:1999).

هكذا تحولت الإفصاحات على يدي جيلبار من مجرد عمل لغوي لا يكاد إميرن وزميله يسندان إليه دورا يُذكر في النقاشات الحجاجية، إلى مجموعة من الأعمال يوكل أمرُ إنجازها

إلى العاطفة عندما يقع التعبير عنها، ويكون لها، شأن الأعمال التي نحققها بالكلام، قوة مضمنة فيها وأثر في المخاطب يفوق أحيانا ذاك الذي يُحدثه فيه القول المنطوق. نعم، لقد رأى جيلبار أن كل تعبير عاطفي يحمل شحنة إخبارية تساعد على فهم موقف الطرف المعارض والنفاذ إلى خبايا مزاعمه كي نعرف إن كان علينا الاعتقاد في صدقها أو عدم تصديقها. فالتعبير عن العاطفة مؤشر إلى درجة التزام المتكلم بصدق الزعم الذي يُبديه، وعلى مدى تحمسه العاطفي للمسألة التي يدور حولها النقاش. والأخبار التي تنقلها إلينا الرسائل العاطفية لها أحيانا دور حاسم في فهم ما تحمله الكلمات من رسائل قلما نهتدي إلى تأويلها على الوجه الصحيح، إن كانت ثقتنا في الكلمات عمياء وتعويلنا عليها كاملا.

والحق أن إحلال جيلبار التعبير العاطفي هذه المنزلة راجع إلى انطلاقه من مسلمة مفادها أن العواطف تضطلع بدور فعلي في الحجاج لا يختلف كثيرا عن الدور الذي تنهض به الحجج القائمة على الأقضية والمقدمات، وأن الاعتراف بهذه الحقيقة، والمضي قدما في هذا الاتجاه الذي يجعل العواطف بسبب من الحجاج خيرٌ من الركون إلى ذلك الحل السهل الذي صد أصحابه عن العواطف وطردوها من ساحة الحجاج، بدل محاولة تفهمها والنفاذ إلى ما يُناط بها من وظائف حين يُعبَّر عنها ساعة التفاعل والتحاور. ولا ينكر جيلبار أن نظرية الحجاج التي تشكل مجالا لتضافر عدد من الاختصاصات قد شهدت خلال العقود الأخيرة تطورات هائلة تجسدت في بناء جملة من الأنساق داخل عدد من الاختصاصات، مثل المنطق اللاشكلي وتحليل الخطاب ونظرية التواصل، وأن أبرز ما يميز تلك التطورات هو التحول من دراسة الحجج دراسة يغلب عليها التجريد وعزل الحجج عن سياقها إلى مقاربة تتناول الحجج في حركيتها، وتنطلق من التفاعلات الحوارية إطارا لدراستها، ومن بعض السياقات الحية نماذجَ مجسدة تعبر أحسن تعبير عن استخدام الحجج استخدامات مختلفة تناسب مقاصد حجاجية مختلفة.

وإذا كان جيلبار يقر بأن لهذه المقاربة فضلا في تحليل الحجج تحليلا لم يعد يقتصر على المكونات المنطقية والخطابية، فإنه يرى أن حركة التطور في هذا المستوى كانت بطيئة، وأن الوقت حان كي يُستبدَل الموقف التقليدي الذي أبداه المنطق اللاشكلي من العواطف بآخر أكثر اعتدالا، وأن يكون الانطلاق من المنطق اللاشكلي نفسه، وتحديدا من بعض المناويل المصوغة داخله والدائرة على الحجج العقلية لإدخال بعض التعديلات عليها حتى تستوعب الحجج العاطفية وتكون إطارا نظريا يمكن اعتماده لتحليل هذه الحجج وتقويمها. وهي غاية دون إنجازها توجه في الدرس سائد لا بد من مجاوزته، نعني بذلك النفخ في صورة الظاهرة اللغوية على حساب أنظمة تواصلية أخرى، والقول بأن الحجاج لا يتحقق إلا بالأقضية، وأن الأقضية لا تتخذ إلا شكلا خطابيا. فمن منظور المنطق اللاشكلي سعى جيلبار إلى تقويض

هذا الزعم. وعلى فتح الحجاج على المكونات العاطفية انصب اهتمامه. وإلى تقريب الشقة بين الحجاج العقلي والحجاج العاطفي جرت غايته.

وإذا كان الشك لا يساورنا في أن جيلبار مضى شوطا مهما في توثيق الصلة بين العواطف والحجاج، فإنه من باب التفاعل العلمي مع ما عرضنا له من أفكار هذا الباحث الإشارة إلى أنه بقي مشدودا إلى الحجج العقلية أنموذجا عز عليه أن يفرط فيه، ووجه تعامله مع الحجج العاطفية، وكان قاعدة الانطلاق في تصديه لهذا النوع من الحجج غير العقلية. وعدم تخلص جيلبار من سلطة هذا الأنموذج هو الذي جعله يوسع مفهوم القضية ليُقيم الدليل على أن العاطفة في نهاية الأمر في حكم القضايا مادامت تحمل خبرا، وهو الذي رأيناه ينقض على من يخرج العواطف من دائرة الحجاج، بدعوى أن الحجاج لا يكون إلا بواسطة الأقضية. ولو انطلق جيلبار من القول بأن العواطف لون من الحجاج يختلف عن الحجاج القائم على الحجج المنطقية، ومضى بعد ذلك يدرس هذا الحجاج في حد ذاته لانتهى إلى غير ما انتهى إليه. وقد صدق بان زاف عندما قال: «حين يصر أحد ما على أن يكون صفويا ويؤكد أن الحجاج ينبغي أداؤه بالقضايا، فإن العواطف آنئذ لن تُعد من الحجاج. أما إذا فهمنا الحجاج فهما واسعا، فإن الحديث عن حجاج عاطفي يمسي أمرا ممكنا، شريطة أن يرسخ في أذهاننا أمر مفاده أن هذا اللون من الحجاج يختلف عن ضروب الحجاج الأخرى الذهنية والقضوية» (Aaron Ben-Ze'ev,192:1995).

المقاربة الحجاجية الوصفية للعواطف

لم تعد العواطف في هذه المقاربة مجرد عنصر مساعد للفعل الحجاجي أو حجة تُستقدم حين تغيب الحجة العقلية الأصلية، بل غدت العواطف موضوعا أصليا يستقطب الفعل الحجاجي. وأمسى الجدل القائم بين أطراف الحجاج يدور على العاطفة، ويهدف إما إلى تبريرها والانتصار لها، وإما إلى نقضها وتخطئة مَن يتظاهر بها. فمدار الأمر ههنا على عاطفة متنازع في شأنها. والخلاف بين الأفراد قد يكون في عاطفة عرضية، أي متولدة عن حادث ظرفي كالحزن الذي ينتاب الفرد عند فقدان عزيز عليه. وربما يكون في ميل طبيعي طويل المدى نحو عاطفة معينة يظهر عند فرد، ولا يشاطره غيره فيه. ويكون أيضا في عاطفة يتوقع الفرد ظهورها عند الآخرين، ولكنه يعدمها عندهم.

ومثل هذه الخلافات وغيرها كثير يقتضي من المتكلم أن يبين الأسباب التي جعلته يعبر عن تلك العاطفة ويطلب من غيره أن يشاركه فيها، حتى تغدو عواطفه مشروعة ويَظهر للآخرين على أنه من أصحاب الحق فيما يعبر عنه من عواطف. وهي غاية يرى ك. بلانتان (Christian Plantin) أن إنجازها يكون ـ أحسن ما يكون ـ بالتوجه إلى دراسة

التفاعلات الحجاجية والنقاشات الدائرة بين الناس، لأن تلك التفاعلات تتضمن حضورا للذات فيما تقول على نحو قد تعدم له نظيرا في خطابات أخرى، ولأن النقاش يفترض - في حد ذاته - وجود خلاف هو الذي يقدح شرارة الفعل الحجاجي ويدفع المتكلمين، إذا كان النزاع دائرا على العواطف، إلى الاحتجاج لها؛ لأنها لا تكون دائما محل إجماع. وهذا ما عبر عنه بلانتان بقوله: «يحتج المتكلمون لعواطفهم فيقدمون حججا لتبرير ما يشعرون به ولما ينبغي أن تشعر به. وهم إذ يفعلون ذلك، فلأن العواطف ليست من الأشياء التي تقع على الناس مثلما يسقط الكتاب على الأرض بفعل قانون فيزيائي. فمادامت العواطف كائنات لسانية - ثقافية، فمن الممكن أن تكون موضع اعتراض» (Ch. Plantin, 2:1999). فمثلما أكد هامبلن أن للعواطف مكانة مهمة في الحجاج والنزاعات، أراد بلانتان أن يُخصص مساحة للاحتجاج داخل العواطف بمقتضاها تتحول العاطفة من حجة تُستخدم لحمل الآخر على إتيان فعل أو الاعتقاد بصحة فكرة إلى نتيجة يقوم المتكلم بالاحتجاج لها وإضفاء المشروعية عليها. وهذا ما يتضح من خلال المثال التالي:

- لقد مات الطاغية. فلنُقم الأفراح.
- فلنذرف الدموع على حامي وطننا الذي غاب عن الحياة.

فنحن ههنا أمام خلاف حول الكيفية التي ينبغي التفاعل بها وحدث الموت الذي أصاب شخصا ما، وتحديدا حول العاطفة التي يجب إظهارها إزاء هذا الحدث. لذلك ألفينا المتكلم في كل من المثالين يسعى إلى تبرير عاطفته والاستدلال على صحتها، وبنائها داخل الخطاب بناء يبدو فيه الانتقال من المقدمة (موت الطاغية/ موت حامي البلاد) إلى النتيجة (الفرح/ الحزن) حركة معقولة لاستناد المقدمات إلى أفكار عامة (مواضع) مسلم بصحتها عند أغلب الناس (نحن في العادة نفرح عندما يموت أحد الطغاة/ نحن في العادة نحزن حين يموت حامي وطننا). فدراسة الحجاج في هذا المستوى تبدأ أول ما تبدأ بتحديد وجهة الخطاب وقصده الانفعالي، أي بضبط النتيجة/ العاطفة التي يريد المحاج أن يبنيها بناء حجاجيا والتي تترك في الخطاب آثارا واضحة أو خفية تهدينا إليها وتُيسر لنا التعرف عليها.

فهذه المقاربة الوصفية تحصر دراسة العاطفة في الخطاب، ولا تكترث بما يعتمل داخل المتكلم من مشاعر وتجارب عاطفية صادقة كانت أو كاذبة، ولا تتعقب من العواطف إلا ما عبر عنه الخطاب، وتأدى بجملة من الوسائل اللغوية. فما شعرت به النفس ولم تُدركه الصفة، ولم يُعبَّر عنه باللغة، هو في عداد المعدوم ولا قيمة له عند المحلل الذي ينصب اهتمامه على ما يريد المتكلم أن يثيره في مخاطبه من عواطف، وتحديدا على كيفية بناء تلك العواطف في الخطاب والمسار الحجاجي الذي تنخرط فيه، والذي يستعين المحلل على رسمه وتعيين وجهته بأن يستخرج في مرحلة أولى ملفوظات العاطفة (les énoncés d'émotion) التي تقوم على

«إسناد حالة شعورية تُعيَّن بلفظ من ألفاظ العاطفة إلى ذات محددة، أي إلى فاعل من فواعل الخطاب» (Ch. Plantin, 7:1998).

فأول ما يتعين على المحلل القيام به هو تحديد الموضع النفسي (le lieu psychologique) الذي يمثل مستقر العاطفة، ويتجسد في المتكلم تجسده في المخاطَب وفي الغائب، ليسأل بعد ذلك عن نوع العواطف المسندة إلى ذلك الموضع النفسي. وهي مهمة لا تخلو من مصاعب مردها إلى أن التعبير عن العاطفة لا يتخذ دائما شكل التعيين المباشر والإشارة الصريحة التي تتم باستخدام لفظ من ألفاظ العاطفة من الممكن تحديده وعزله واستخراجه من الخطاب (فعل، صفة، مصدر، ظرف...). فإلى جانب ذلك توجد حالات تدق فيها العاطفة لأن المتكلم أعرض عن التعبير عن عاطفته تعبيرا مباشرا، وعدل عن القيام بعمل إحالي صريح يُحيل فيه اللفظ على العاطفة، واختار بدل ذلك طريقة الإيحاء والتعبير عن العاطفة تعبيرا تشف عنه جملة من السمات الأسلوبية التي لا تنحصر في المعجم، بل تتعداه إلى التراكيب والصيغ الصرفية والظواهر فوق المقطعية. وهذا هو الفرق بين قولك: أنا أُشفق على هذا الرجل. وقولك: مسكين هذا الرجل، أو: يا له من رجل مسكين!

ففي المثال الأول تعيين مباشر للعاطفة (أشفق)، وفي كل من المثالين الثاني والثالث إيحاء بالعاطفة، وتجسيد لها من خلال الصفة (مسكين)، وبنية التعجب (يا له من...). ويمكن أن يجتمع هذا وذاك في الملفوظ نفسه كأن تقول: كم أشفق على هذا الرجل المسكين. فللشفقة في هذا الملفوظ دلالة تصريحية تمت من خلال الإحالة المباشرة، وأخرى إيحائية أراد المتكلم من خلالها أن يستحضر هذه العاطفة من دون تسميتها.

والحق أن دور المحلل لا يقف عند استخراج ملفوظات العاطفة التي بواسطتها يُثبت المتكلم ما يريد إثباته من عواطف. فذلك لا يمثل إلا الوجه الظاهر من العاطفة أو التجلي الأول لها، الذي عادة ما يسعى المتكلم إلى تبريره بملفوظات أخرى تُسمى مواضع العاطفة (les topiques des émotions) التي يعرفها بلانتان بأنها «مجموعة القواعد التي تُكيف عملية توجيه ملفوظ واقعي نحو إثبات عاطفة ما» (Ch. Plantin, 86:1997). فهذه الملفوظات التي تمثل دراستها المرحلة الثانية من التحليل لها قدرة على استثارة العاطفة من دون استخدام لفظ من ألفاظها للتعبير عنها تعبيرا مباشرا أو غير مباشر. فمدار الأمر ههنا على حجج يبرر بها المتكلم عاطفته، ويكون لها شكل «ملفوظات لا تحتوي على ألفاظ العاطفة، ولكنها موجهة نحو عاطفة معينة» (Ch. Plantin, 11:1998). وهي فكرة استلهمها بلانتان من الخطابة القديمة، وتحديدا من كتاب «فن الخطابة» الذي تحدث فيه أرسطو عن وجود مواضيع مثيرة في حد ذاتها يكفي أن يستحضرها الخطيب حتى يثير في السامع العاطفة التي يريد أن يثيرها فيه. ففي معرض تطرقه إلى عاطفة الشفقة أشار إلى جملة من المواضيع التي تقدر على توليد هذه العاطفة،

وتقود الناس إليها مثل «الأمور القاضية المدمرة، وهي أنواع متعددة: من الموت وسوء المعاملة والإهانات والشيخوخة والمرض والافتقار إلى الطعام. و[مثل] الشرور التي سببها البخت. وهي انعدام الأصدقاء أو قلتهم (...)، والدمامة والضعف والعاهات. وكذلك إذا جاءت المصيبة من حيث يحتسب المرء أنه يأتي الخير» (أرسطو، 130 :1986).

ومن الأمثلة التي ضربها بلانتان على مواضع الانفعال الملفوظ ما يلي:

- يموت أطفال في الصحراء جوعا وعطشا.

فهذا الملفوظ يبدو في الظاهر خلوا من كل عاطفة لأنه لا يحتوي على لفظ من ألفاظ العاطفة، لا، ولا على عبارة جاهزة تقوم مقامه (احمرت عيناه = غضب)، أو على فعل مسند إلى فاعل ما أو أثر فسيولوجي يظهر على ذلك الفاعل، ويمكن اعتباره معادلا للفظ العاطفة (ارتعدت فرائصه = خاف، طأطأ رأسه = شعر بالخزي والعار). ولكن حسبنا أن نُجري على هذا الملفوظ اختبارا يتمثل في إدخال الرابط الحجاجي (لكن) عليه، حتى نكتشف أنه يتجه نحو التعبير عن عاطفة معينة هي الشفقة:

يموت أطفال في الصحراء جوعا وعطشا، لكنك لا تُحرك ساكنا.

فلهذا الملفوظ الثاني نتيجة يسعى المتكلم إلى تبريرها والاحتجاج لها. ويمكن أن نصوغها على النحو التالي: يجب أن نشفق على هؤلاء الصغار، وأن نبذل ما في وسعنا لإنقاذهم. ويمكن أيضا أن نستشف من هذا الملفوظ دعوة إلى مد يد المساعدة «هلا أسرعتَ إلى إنقاذ هؤلاء الصغار، وتبرعتَ بالأموال والصدقات». وإذا كانت نظريات الحجاج المعيارية تُدرج هذا المثال ضمن ما يعرف بالحجاج القائم على استثارة الشفقة (ad misericordiam)، ولا ترى في استخدام هذه الحجة العاطفية مغالطة لحسن نية المحاج ونبل الغاية التي تُحركه، فإن بلانتان يتناول هذا الملفوظ على أنه مثال على الحجاج الذي يبني العاطفة داخل الخطاب استنادا إلى عدد من المواضع التي تقوم مقام الحجج المستخدمة لتبرير تلك العاطفة، وتكون من أبرز المصادر المولدة لها. وهذه المواضع خمسة: أولها الشخص المتحدَث عنه (من؟ أطفال)، وثانيها الحدث الذي ينقله الموضوع (ماذا؟ الموت)، وثالثها المكان الذي يجري فيه ذلك الحدث (أين؟ الصحراء)، ورابعها السبب الباعث على وقوع الحدث (لماذا؟ الجوع والعطش)، وخامسها تفادي ذلك السبب (هل يمكن السيطرة عليه وتفادي وقوعه؟).

فكل واحد من هذه المواضع الخمسة يُسهم بقسط في جعل الملفوظ مُوجها نحو عاطفة الشفقة، بدءا بالموضع الأول المتمثل في الأطفال الذين يكفي ذكرهم لإثارة جملة من المشاعر سرعان ما تتحدد وجهتها، وتنحو نحو الشفقة حين ننتقل إلى الموضع الثاني، ونجد أن الأمر متعلق بموت هذه الشريحة التي تقترن في الأذهان بقيمة البراءة. فمدار الأمر ههنا على موت البريء. وهو موضع معروف في الخطابة القديمة يثير فينا الشعور بالشفقة والظلم في

آن معا، ولايزال صداه يتردد في كثير من الخطابات المعاصرة (أسًى موجع أن يموت الصغار: بدر شاكر السياب: قصيدة الأسلحة والأطفال). أما الصحراء فموضع مشحون بجملة من المعاني من أبرزها الموت. وهذا ما يفسر تسميتها بالمفازة. فالذي يعبر الصحراء ولا يتوه فيها، يكون قد نجا من الخطر وفاز بحياته. ولا شك في أن ذكر الصحراء مكانا يموت فيه الأطفال من شأنه أن يُلقي الرعب في القلوب، ولاسيما حين يقترن ذلك باستحضار الجثث الميتة في الصحراء القاحلة لا يبقى منها إلا الهياكل العظمية. واتجاه هذا الملفوظ نحو التعبير عن عاطفة الشفقة يتضح أكثر حين نعرف أن موت أولئك الأطفال كان بسبب من المسغبة والعطش، ولم يكن نتيجة كارثة طبيعية كالغرق الناتج عن الأمطار الغزيرة والأعاصير المدمرة أو الاحتراق بحمم البراكين السائلة. فموت الأطفال عطشا وجوعا يبعث على الأسى؛ لأنه يعني من جملة ما يعني وجود أطراف مسؤولة عن هذا الموت كان في مقدورها أن تتدخل وتمد يد المساعدة، وتُنقذ حياة أولئك الأطفال الأبرياء الذين يرفل غيرهم في النعيم الوافر، وهم لا يجدون رغيف خبز يابس يسد رمقهم ولا كوز ماء بارد يُطفئ غلتهم.

ولا يقف عدد المواضع عند هذا الحد. بل يُجاوزه إلى أخرى من قبيل موضع الكم (كم؟ آلاف)، وموضع المقايسة والحمل على النظير (مثل ماذا؟ جريمة إنسانية). وهما موضعان ينهضان بدور مهم في بناء العاطفة ومضاعفة درجتها. فالفرق واضح بين قولك: يموت أطفال في الصحراء جوعا وعطشا، وقولك: إنها لجريمة إنسانية أن يموت آلاف الأطفال في الصحراء جوعا وعطشا. فلا شك في أن حجم الشفقة والأسى المتولد عن موت طفل واحد أو نفر من الأطفال لا يُقارن بما يخلفه هلاك آلاف الصغار في النفس من آلام وأحزان. وكذلك نعت ما حصل لهؤلاء الصغار بالجريمة الإنسانية من العوامل المساعدة على وسم الملفوظ انفعاليا لما يحمله موضوع الجرائم الإنسانية من شحنة عاطفية قوية يمتد أثرها إلى الحدث الذي ينقله الملفوظ (موت الأطفال) بموجب المشابهة التي عقدها المتكلم بين الموضوعين.

وهكذا يتبين لنا أن المواضع تضطلع بدور الحلقة الرابطة بين العواطف، ومن أبرزها الشفقة من جهة، وعدد من القيم كالأخوة والإحسان وما يترتب على هذه القيم من قواعد سلوكية تقتضي من الفرد أن يهب لمساعدة من هم في حاجة إلى المساعدة، وأن يُحب غيره كما يُحب نفسه من جهة أخرى. فالعاطفة في هذا المثال لم يقع التصريح بها والتعبير عنها بمفردات تُعينها أو تدل عليها، بل هي مما يستخلصه المخاطَب ويُعيد بناءه استنادا إلى معطيات لغوية وفي ضوء ما يستبطنه من قيم ومعايير. وإذا كان بناء العاطفة يخضع لمسار منطقي معين، ويقوم على علاقات علية تربط بين المقدمات والنتائج، فإن ذلك لا يخرج عن حدود ما سماه بلانتان بـ «البناء البلاغي والحجاجي» الذي يكون منطلقا لاستنباط العاطفة استنباطا لا يجري بطريقة آلية.

فاستنادا إلى هذه المقاربة الوصفية صدر بلانتان في تناوله العواطف، ومن تصور لغوي للحجاج انطلق يدرس الوسائل التي يعتمدها المتكلم من أجل حمل المخاطب على الاعتقاد في صحة نتيجة/عاطفة ما نجد في الخطاب ملفوظات تعبر عنها وأخرى تُمكن لها وتقوم بتبريرها. وقد ترتب على ذلك أن اتسعت دائرة الحجاج، فلم تعد مقتصرة على تقديم مبررات لما نحمله من أفكار لا مثيل لها عند الآخرين، ولما نُظهره من استعداد ورغبة في القيام بأعمال يراها غيرنا بعين أخرى، بل اشتملت فضلا عن ذلك العواطف موضوعا يختلف الناس فيه ويسعون إلى بنائه بناء حجاجيا، ويلتمسون جملة من الحجج يبرهنون بها استعدادهم نحو عاطفة ما أو عدم استعدادهم لها.

فنحن أمام مقاربة تختلف عن المقاربات المعيارية السابقة التي تُقر بوجود حجاج سليم وآخر مغالطي، وترسم للحجاج مسارا مثاليا يكون بمنزلة الأفق الذي يتطلع المحاورون إلى إدراكه، وتجعل من غايتها تفحص الحجج بما في ذلك الحجج العاطفية حتى تتبين لها الحجة المعقولة من الحجة القائمة على المغالطة استنادا إلى ما يُفترض أن تُحدثه الحجة من آثار على مسار الحجاج، وما يكون لها من دور في دفع ذلك المسار نحو الغاية التي يجري إليها، أو عرقلته والحيلولة دون تقدمه. فأصحاب المقاربة الوصفية لا يُنصبون أنفسهم حكاما يقضون بسلامة هذه الحجج ويخطئون استخدام أخرى. بل هم يسلمون بوجود حجاج عاطفي، ويكتفون في دراسة هذا اللون من الحجاج ببيان الطرائق التي يسلكها المتكلم، وهو يحتج لعاطفة ما، ويقوم بعمل تبريري لإضفاء الشرعية عليها، أو للطعن فيها وبيان فساد الأسس التي قامت عليها.

خاتمة البحث

لقد كان هذا البحث في جانب من جوانبه تأريخا لنظريات الحجاج أردناه أن يكون مختلفا عما هو موجود في العديد من الدراسات الغربية التي حاول مؤلفوها أن يقدموا فكرة مجملة عن أهم الأطوار التي تقلبت فيها النظرية الحجاجية، بدءا من لحظة الانبلاج والميلاد التي يُمثلها كل من السوفسطائيين وأفلاطون في بعض محاوراته وأرسطو في كتاب الخطابة، ومن بعده في العهد الروماني كل من شيشرون (Cicéron) وكوانتليان (Quintilien)، وانتهاء بالنظريات الحجاجية الحديثة والمعاصرة ممثلة في عدد من الأعلام مثل ش. بارلمان (Chaim Perelmen) و. س. طولمان (Stephen Toulmin) وج.ب. جرايس (Jean-Balaise Grize) وأ. ديكرو (Oswald Ducrot) ود. والطن (D.Walton) وف.ف. إمرن (Frans Van Emeren)، وغيرهم (انظر على سبيل المثال: Emmanuelle Danblon, 2005).

نعم، لم يكن هدفنا الأساسي من هذا العمل هو عرض الخطوط الكبرى لتلك النظريات وتعقب الجهاز المفاهيمي الذي قامت عليه، وتصور كل واحدة منها للحجاج، ونوع العلاقة التي

عقدتها بكل من الخطابة والمنطق، وانفتاح عدد منها على اختصاصات متنوعة أفادت منها وفتحت بفضلها آفاقا جديدة أمام الدرس الحجاجي. فمثل هذا العمل أنجزه غيرنا، والتأريخ للحجاج من هذا المنظور العام مشروع ضخم رسم خطوطه أكثر من باحث، انظر على سبيل المثال: (Philppe Breton et Gilles Gauthier, 2000). ولم يبق لنا إلا أن نفصل ما جاء في ذلك التاريخ عاما، وننكب على دراسة الظواهر الجزئية والقطاعات الهامشية، وأن ننطلق على سبيل المثال من مفهوم مهم تقوم عليه نظريات الحجاج قاطبة، ولكنها تختلف في تصوراتها له، نعني بذلك الحجة وتحديدا الحجة القائمة على العاطفة.

من هذا المنطلق حاولنا أن نتتبع حضور العاطفة وصداها في عدد من نظريات الحجاج حتى نرى كيف تعاملت تلك النظريات مع الحجة القائمة على العاطفة، وما هي وجوه الصلة التي أقامها الدارسون بين العاطفة والحجاج. والحق أننا ألفينا أنفسنا - ونحن ننظر في منزلة العاطفة في خطابة أرسطو وفي عدد من نظريات الحجاج المعيارية، وفي ما يعرف بالمقاربة الحجاجية الوصفية - أمام أبرز الأسئلة الخلافية التي يختلف في شأنها دارسو الحجاج منذ القديم وإلى يوم الناس هذا. فما اختلاف هذه النظريات الحجاجية في أمر العاطفة، وما الحذر الذي أبداه بعض الدارسين من العواطف، وما زجهم بها في دائرة الحيل والمغالطات، وما محاولتهم ربط العاطفة بالعقل ونعتها بالذكاء، وما سعي دارسين آخرين إلى توسيع دائرة المنطق وتجسير الهوة بين الحجج العقلية والحجج العاطفية، وما اكتفاء فريق آخر بالوصف والتحليل في مقاربة العاطفة وتوسيعه دائرة الحجاج لتشمل احتجاج المرء لعواطفه وبناءها داخل الخطاب على النحو الذي يُبررها ويجعلها محل اتفاق بين أطراف النزاع، ليس ذلك كله إلا رجع صدى تلك الأسئلة الكبرى التي ما فتئت نظريات الحجاج تقدم أجوبة عنها مختلفة من قبيل الغاية من استعمال الحجاج، وعلاقة هذا الاختصاص بكل من الخطابة والمنطق والإيطيقا، ونوع الحجج التي ينبغي أن تُستخدم فيه، وطبيعة القواعد التي يجب أن تحكم سيره. على هذا النحو تساعد كتابة تاريخ الحجة على فهم تاريخ الحجاج. وعلى هذا النحو أيضا تساعد كتابة تاريخ الحجة القائمة على العاطفة على إعادة كتابة تاريخ الحجج، ومن ثم على تعميق فهمنا بتاريخ الحجاج.

المراجع

أ - المراجع العربية:

- أرسطو: فن الخطابة، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، ط: 2، دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، 1986.
- عبيد (حاتم): الباطوس من الخطابة إلى تحليل الخطاب، فصول، العدد: 70، شتاء - ربيع 2007. وأعيد نشره ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، المجلد الرابع، ص: 61 - 102، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.
- الولي (محمد): السبيل إلى البلاغة الباتوسية الأرسطية، ضمن كتاب: الحجاج... مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، المجلد الرابع، ص: 61 - 102، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010.

المراجع الأجنبية:

- Ben - Ze'ev, A.(1995) “Emotions and Argumentation. Informal Logic” Vol.17,No.2.
- Breton,Ph. Et Gauthier,G.(2000) “Histoire des theories de l'argumentation”. La Découverte, Paris.
- Danblon,E.(2005) “La fonction persuasive: Anthropologie du discours rhétorique: origine et actualité”. Armand Colin, Paris.
- Emeren, F.V & Grootendorst,R.(1984) “Speech acts in argumentative discussions”. Dordrecht, Holland: Foris.
- Emeren, F.V & Grootendorst,R.(1992) “Argumentation, communication, and fallacies: a pragma - dialectical perspective”. New Jersy: Lawrence Erlbaum.
- Emeren, F.V & Grootndorst,R. & Francesca, S. H. (1996) “Fundamental of argumentation theory”. New Jersy & London, Lawrence Erlbaum.
- Gilbert, Michael A.(1997) “Prolegomenon to a pragmatics of emotion”. Proceedings of the Ontario society for the study of argumentation, Brock University, St. Catherine's. (on line).
- Gilbert, Michael A.(1999) “Language, Words and Expressive Speech Acts”. Presented to the fourth ISSA conference, the international society for the study of argumentation, 16 -19 June 1998.(on line).
- Gilbert, Michael A.(2004) “Emotion, Argumentation and Informal Logic” Informal Logic Vol. 24, No.3.
- Hamblin,Ch.(1970) “Fallacies”, Londre, Methuen.
- Micheli, R.(2010) “Emotions as Object of Argumentative Construction” Argumentation. Vol.24, No.1.
- Plantin,Ch.(1997) “L'argumentation dans l'émotion”. Pratiques, N96.
- Plantin,Ch.(1998) “Les raisons des emotions”, in M. Bondi (ed) Forms of argumentative discourse (on line).
- Plantin,Ch.(1999) “Arguing emotions”, in Van Emeren F. Proceedings of the fourth international conference of the international society for the study of argumentation (on line).
- Walton, D.(1992) “The Place of Emotion in Argument” University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Walton, D.(2000) “Conversational Logic and Appeal to Emotion” In Les Emotions Dans Les Interactions (Sous la direction de Plantin C, Douri M, Traverso V), Presses Universitaires de Lyon.

عالم الفكر
العدد 2 المجلد 40 أكتوبر - ديسمبر 2011

التأصيل الشعبي
جنس حجاجي أهمله المنظّرون

د. عبدالرزاق بنّور (*)

1 . تختص اللغة العربية بتركيب غاية في الطرافة، قل ما لفت نظر اللغويين والنحاة، فلم يفرزوا له بابا مخصوصا، ولم يقع درسه بالتفصيل، في حين أطالوا الحديث في مواضيع لا تضاهيه أهمية. ولن تجد في الدرس النحوي أو المعجمي من اهتم بهذا التركيب، جمعا ودراسة وتحليلا، إلا أن يكون من وجهة نظر بلاغية في باب دراسة الجناس من قبيل الاتباع. وهذه أمثلة عن تلك التراكيب:

ـ أسفل سافلين (أو أسفل سافل)، أرحم الراحمين، أحكم الحاكمين، عَوّضَ العائضينَ، دَهْرَ الدَاهِرينَ.

ـ بدر البدور، ليلة الليالي، ملك الملوك، قاضي القضاة، أمير الأمراء، بطل الأبطال، خيرة الأخيار، سيد الأسياد، عظيم العظماء، شريف الأشراف.

ولما كان هذا التركيب لا يجوز إلا مع صفة متدرجة أو فعل ذي سلمية أو تطور في الحالة، فلن تعثر على أمثلة من قبيل:

ـ «ميت الأموات» أو «غائب الغائبين» أو «أخضر الخضر».

ويصنف هذا التركيب عادة ضمن الإضافة، على الرغم من أنه يتجاوز هذه العلاقة ويفور بفائض دلالي من الصعب التخلص منه، وهو ذو قرابة وطيدة بالاتباع من الناحية التعبيرية (حيص بيص، شغَرَ بغَرَ...) وبالمفعول المطلق من الناحية الدلالية (نام نوما، ضربه ضربا). ولكن العلاقة التي تربط بين طرفي التركيب في «أسفل سافلين» و«ليلة الليالي» علاقة من نوع خاص، ولا يمكن اختزالها في الإضافة أو الاتباع أو المفعول المطلق، يكون المكون الثاني فيها

(*) أستاذ كرسي اللسانيات العامة - الجامعة التونسية - تونس.

عادة مفرزا من الكلمة نفسها في صيغة الجمع. ويضفي هذا التقييد على الجزء الأول بطبيعة الحال قيمة دلالية خاصة، تشي بشحنة حجاجية أشد مما نجده في تحصيل الحاصل.

وقد تولَّدَ عن التركيب السابق تركيبٌ أكثر مرونة في الاستعمال يجمع اسما بنعت من المادة نفسها، يُظهر بوضوح أشد تركيبَ تحصيل الحاصل المميزَ. ونجد منه في الفصحى مثلا: «ليل أليل/ ليل لائل»، أي شديد الظلمة، و«صيف صائف» و«ربيع رابع» و«شغل شاغل»، و«دينارٌ مُدَنَّرٌ»، أي مضروب، خالص ليس مزيفا... إلخ. ويجعله بعضهم من الاتباع فلا يرون فيه إلا آلية بلاغية صوتية من دون أي شحنة حجاجية. فيذكر الحلبي[1] مثلا «حرام مُحرَّمٌ» ويعتبره مكافئا لـ «بسْلا وأسْلا». لكن هذا البعد الحجاجي لم يغب عن المستعمل العربي حتى إن صُنف ضمن الآليات البلاغية من دون تسمية صريحة، فنجد عند ابن منظور ملاحظة لافتة، يقول فيها: «والعَرَبُ العاربة: هم الخُلَّصُ منهم، وأُخِذ من لَفْظه فأُكِّدَ به، كقولك لَيلٌ لائِلٌ»[2].

وعلى الرغم من أن آخر جملة ابن منظور يناقض صراحة أولها ويجعل منها حجة ضعيفة: «عَرَبٌ عاربةٌ وعَرْباءُ: صُرَحاءُ. ومُتَعَرِّبةٌ ومُسْتَعْرِبةٌ: دُخَلاءُ، ليسوا بخُلَّص» نظرا إلى كون «مُتَعَربةٌ» و«مُسْتَعْرِبة» مأخوذتان أيضا من اللفظ نفسه، مع أنهما تعنيان العكس، فإننا لن نتخلى عن هذا المثال، ولن نعتبر منه إلا هذا التوجه في التفكير الذي يؤسس - وفق رأينا - لما يعرف بالتأصيل الشعبي (Folk etymology).

2 - يسمَى تأصيلا شعبيا الإجراءُ الذي يقرب بموجبه المتكلم لفظةً لا يستطيع تبريرها في لغته من أخرى يعرفها، على أساس اشتراك في الأصوات، فيبحث لهما اعتباطا عن علاقة غالبا ما لا تكون موجودة في الواقع ليبرر الأولى بالثانية. تأمل، مثلا، كيف تغيرت «يأفوخ» من «أفخ» في بعض العاميات، بعد أن لم يعد المستعمل قادرا على وضعها في النظام فاستبدلها بـ «نافوخ» التي يستطيع اشتقاقها من فعل «نفخ». ثم تأمل كيف أصبحت عبارة «الفاتقُ الراتقُ»، أي من بيده الحل (الفاتق) والربط (الراتق)، بعد أن جهل المتكلم العربي بأصلها الفصيح، «الفاطقَ الناطقَ»، بسبب اندثار فعل «رتق» من الاستعمال في اللهجات التي تلجأ إلى هذا الإجراء[3].

تفطن بعض العرب القدامى إلى أن هذا التقريب مخل بالضوابط العلمية، وهو أقرب إلى المغالطة، فأنكروه. جاء، مثلا، في «معجم الأدباء» لياقوت الحموي:

«قال حمزة بن الحسن الأصبهاني في «كتاب الموازنة»: كان الزجاج يزعم أن كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإن إحداهما مشتقة عن الأخرى، فيقول: الرجل من الرِجل، [المزهر: الرحل من الرحيل]، والثور إنما يسمى ثورا لأنه يثير الأرض، والثوب إنما سمي ثوبا لأنه ثاب لباسا بعد أن كان غزلا، حسيبه الله كذا قال. قال: وزعم أن القرنان إنما سُمي قرنانا لأنه مطيق لفجور امرأته، كالثور القرنان، أي المطيق لحمل قرنه، وفي القرآن ﴿وما كنا له مقرنين﴾ أي مطيقين»[4].

نرى في هذا الجزء الأول مما جاء في «معجم الأدباء» أن الاعتماد على الاشتراك اللفظي في اشتقاق الألفاظ الواحدة من الأخرى خطأ في التأصيل يقوم على حجة واهية تتمثل في الاعتقاد في وجود أصل مشترك استنادا إلى تقاسم عدد معين من الخصائص، يعيبه حمزة بن الحسن الأصبهاني على الزجاج ويقف منه موقف المحترز: «حسيبه الله كذا قال». فظاهر العملية استدلال يقوم على استنباط استنادا إلى مقدمة يعتقد المتكلم أنها من تحصيل الحاصل، كما رأينا في شحنة التأكيد عندما يستخرج النعت من صلب اللفظ، لأن تواتر استعمال الاتباع والمفعول المطلق والنعت الجناسي يدفع إلى الاعتقاد الخاطئ بأن كل تقارب في اللفظ ينتج عنه تقارب في المعنى[5]. يكمن الخطأ إذن في المقدمة التي كان يفترض أن يُبتدأ بإثبات صحتها، لا أن تكون مصادرة على المطلوب. وسنرى لاحقا كيف يدحض المتكلم هذه الحجة محاولا إثبات وهن مقدماتها التي لا تصمد أمام الأمثلة ومبدأ عدم التناقض، فينقُض ظاهرها بحقيقتها.

3 ـ يسمى هذا الضرب من التأصيل الشعبي الذي يقع فيه شخص مفرد «تأصيلا واهما» (false etymology)، وهو أحد فروع التأصيل الشعبي إلى جانب الانجذاب الجناسي (paro-nymic attraction). ويتسبب التأصيل الواهم الذي يكون في الأصل خطأ فرديا، ثم يعمَّم على المجموعة اللغوية عن طريق الانتشار المعجمي (lexical diffusion) في تطور اللغة، فيأخذ اتجاهات غير متوقعة. وتتمثل أخطاء التأصيل في:

أ ـ في الحذلقة أو التفاصح. وهي مغالاة في تقليد نمط لساني معين (لغة الغالب أو لغة المدينة أو البادية، إن كان الهدف هو البحث عن «نقاوة» اللغة)[6] يوقع المتكلم في خطأ التصحيح الزائد والتعميم المفرط. ويكون التفاصح في كل مستويات اللغة، ولكن التفطن إلى حصوله أسهل في المستوى الصوتي (طريقة النطق ببعض الأحرف في اللهجات «ك»/«تش»، «ق»/«ف»/«ج»، ...) والتركيبي (كأن يعمم تخصيص المفعول المطلق كـ «ضربه ضربا مبرحا»؛ عوضا عن «ضربه ضربا»)[7].

ب ـ وفي تجاوز حدود المركبات. وهو خطأ في ضبط حدود عبارة مسكوكة سببه انتقال اللغة من جيل إلى جيل بطريقة منقوصة أو غير دقيقة. لم يكن من الممكن، لذلك، استعمال جملة من قبيل «سأعيش رغم الداء والأعداء»، لو لم يخطئ المستعمل العربي في «أخذه راغما أنف الرجل» (بمعنى واضعا أنفه في الرغام، أي في التراب)[8]، الذي تغير في مرحلة أولى إلى «رغِمَ أنف»، ثم ظُن أن التركيب ينقسم إلى قسمين: «رغِمَ» من جهة، و«أنف الرجل» من جهة ثانية، عوض أن يكون [رغم أنف] مقابل [الرجل] أو أي اسم عادي يشير إلى شخص أو ما يكافئه [الداء والأعداء، مثلا]:

1 ـ [رغم أنف] + [الرجل] > 2 ـ [رغم] + [أنف الرجل].

> 3 ـ [رغم] + [الداء والأعداء].

فكسْر المركب الأصلي [رغم+أنف] هو الذي فتح باب استبدال المركب الاسمي الحاصل [أنف الرجل] بأي اسم كان [حرارة الطقس، ثقل الحمل، الداء والأعداء،... إلخ]. وقد نتج عن هذا الخطأ في التأصيل خلق أداة نحوية لما انتحت[9] «راغما» في صيغة «رغْم» وأصبحت تستعمل في عبارات من قبيل «على الرغم» و«بالرغم» و«رغما عن»...، وما كان لها أن تكون كذلك لولا هذا الخلط في حدود التركيب. وانتهى المطاف بـ «رغم» إلى انزياح تام للدلالة الأصلية حتى صار «المَرْغَمُ/المَرْغِمُ» يشير إلى الأنف.

ويمكن أن يهمَّ الإجراء الناتج عن خطأ في ضبط حدود المركبات تركيبا أبسطَ من قبيل الاسم المفرد أو الفعل المتعدي بحرف. فيُقسَّم اسم العلم «ألكْسَنْدر» [Alexandros]، مثلا، تقسيما خاطئا إلى علامة التعريف «الـ» و«إسكندر» ليصبح «الإسكندر». يكون هذا في الحذف. أما في الزيادة القائمة على خلط في الحدود، فيلحق الحرف التابع المفعول في «جاء بكذا» أو «جاء» «مع فلانة» لينتج فعلا جديدا «جاب» أو «جامع»، تباعا، أو يلتصق حرف النفي في «لا شيء» ليولد «لاشى» ثم فعل «تلاشى»، أو اسم الإشارة في «حُبب» + «ذا» ليولد فعلا آخر «حبذ، يُحبَذ»... إلخ[10].

4 ـ يكون الانجذاب الجناسي، في المقابل، استدلالا واهما يخلق علاقة دلالية لا وجود لها في الواقع على أساس شبَه في الأصوات. وهذا الضرب من التأصيلات الشعبية وارد قديما وحديثا.

أ ـ يذكر ابن فارس في «مقاييس اللغة» نادرة تمثل أحسن تمثيل خطر وقوع العامة والخاصة في مثل هذا التأصيل القائم على انجذاب جناسي يؤخذ على ما هو عليه وينتشر بين الناس، فيكتسب شحنة حجاجية باعتبار أن ما يقوله كل الناس هو الصواب[11] يقول:

«وسمعت من يحكي عن بشر الأسدي عن الأصمعي، قال: كنت عند أبي عمرو بن العلاء، وعنده غلام أعرابي فسُئل أبو عمرو: لمَ سُمِّيت الخيل خيلا؟ فقال: لا أدري. فقال أعرابي: لاختيالها. فقال أبو عمرو: اكتبوا. وهذا صحيح، لأن المختال في مشيته يتلون في حركته ألوانا. والأخْيَل طائر، وأظنه ذا ألوان، يقال هو الشِّقِرَّاق»[12].

يربط أبو عمر، استنادا إلى هذه الحجة، الأخيل الطائرَ بالفرس بسبب اشتراكهما في بعض الحروف «خيل» والدلالة المولّدة (الألوان) عن طريق هذا التأصيل الشعبي. ولا يقف مفعول هذه الحجة الواهمة عند أبي عمرو، بل تمر العدوى إلى ابن فارس فيواصل على النسق نفسه ليقول بعد بضع صفحات: «ويقال تخيلت السماء، إذا تهيأت للمطر، ولا بد أن يكون عند ذلك تغيُّر لون»[13]. تولد المقدمة الممكنة أو المحتملة كما نرى استنتاجا ضروريا. وهو ضرب من المغالطة بالخلط والاستقراء. ثم يضيف ممعنا في الاحتجاج: «[...] ومنه تخيلت عليه تخيلا، إذا تفرست فيه»[14]، فيقع في مغالطة أخرى يمكن تقريبها من مغالطة القسمة: لما كان الفرس واحد الخيل والخيل من الخيلاء كان الفرس من الخيلاء أو، مضيفا بذلك تعرجا غير منتظر إلى هذه

السلسلة المغالطية: إذا كان الفرس من الخيل كان التخيل من التفرس. وهكذا، خطوة بعد أخرى، يضيع الخيط الرابط في دائرية هذه البرهنة الواهمة ليقع في ما يطلق عليه اللاتين مغالطة التعاقب الزمني الذي يصبح ناتجا سببيا «post hoc, ergo propter hoc»: «بعد ذلك، إذن بسبب ذلك»؛ مستندا إلى حجة التضمين (inclusion)، فما يصلح للكل (الخيل) يكون صالحا للجزء (الفرس)، في شكل حجة «العكس بالعكس» (argumentum a contrario).

يتضارب هذا التأصيل الواهم مع ما نجده عند ابن فارس، في مادة «فرس»، حيث يجعل الفرس من وطء الشيء ودقه مرة، ثم يقربه من «افترس» و«أفرس» و«فريسة» مرة أخرى[15]. في المقابل، يبتدع القدامى لـ «حصان» بسبب الانجذاب الجناسي نفسه تأصيلا واهما: «والحِصَانُ: الفحلُ من الخيل، والجمع حُصُنٌ. قال ابن جني: قولهم فَرَسٌ حِصانٌ بَيِّنُ التحصُّن هو مُشْتَقٌ من الحَصانةِ؛ لأَنه مُحْرِز لفارسه، كما قالوا في الأُنثى حِجْر، وهو من حَجَر عليه أَي منعه»[16].

يرى بعض الباحثين أن تسمية هذا الاجراء بـ «التأصيل الشعبي» تجانب الصواب، وأرى عكس ذلك. ويزعم من ينكر هذه التسمية أن عبارة «تأصيل شعبي» غير مناسبة تماما لأن الشعب ليس لسانيا، وهو لا يؤصل شيئا. لكننا، نرى في المثال الذي يذكره ابن فارس كيف أن من كان أقلهم ثقافة كان أسرع إلى الإجابة من شيخه. ثم إنه على من يرى أن هذه التسمية غير مناسبة أن يسأل أول متكلم بالعربية يعترض سبيله عن تأصيل كلمة ما، ولن يجد من العامة من لا يجيبه إلا وهو واثق مما يقول لميل عندهم إلى جعل العلاقة شفافة بين الصوت والمعنى.

ب ـ وإذا كان القدامى معذورين بزمانهم وقلة معرفتهم باللغات الأجنبية فإن القضية أشنع مع المحدثين. نقرأ مثلا في «المنهل» (فرنسي ـ عربي)، وكذلك في «المورد» (إنجليزي ـ عربي)، كيف تقابل عبارة «أرْضي شَوْكي» الكلمة الفرنسية «artichaut»، والكلمة الإنجليزية «artichoke». ومن البديهي أن الشكل الإنجليزي، وليس الشكل الفرنسي هو الذي ولَّد هذا الانجذاب الصوتي، وخلق تلك العلاقة الدلالية «المقبولة» التي لا ينكرها المستعمل، لأنها تبرر ـ وهميا ـ تسمية هذه النبتة الشوكية الملتصقة بالأرض، وتوفر تطابقا تصويريا بين الصوت والمعنى. يستدل إذن، في دائرية حجاجية مغالطية، بالصوت عن المعنى، ثم يؤكِّد المعنى بدوره صحة الصوت، فتوجد علاقة ذات بعدين يطمئن إليها المتكلم في بحثه عن الشفافية المفقودة في أصل الكلمة. أما كلمة «الخرشوف» التي اقترضتها اللغات الأوروبية من العربية عن طريق الإيطالية «carciofo» [تنطق «كرشيوفُ»] واستعملتها بالأشكال التي ذكرناها وغيرها، فقد انقطع الوعي بهويتها العربية، وها هي تعود في شكل مقنع كأنها أجنبية عن طريق هذا الإجراء الأخرق.

وقد تفطن كذلك القدامى إلى وهن هذا الاستدلال الذي يبني دعائمه الانجذابُ الجناسي، وبينوا ضعف حجته. وهو ما نراه في الفقرة الموالية من نص ياقوت الحموي الذي ذكرنا منه الجزء الأول في ما سبق:

«قال وحكى يحيى بن علي بن يحيى المنجم أنه سأله بحضرة عبدالله بن أحمد بن حمدون النديم: من أي شيء اشتق الجرجير؟ قال: لأن الريح تجرجره، قال: وما معنى تجرجره؟ قال: تَجْرُرْه، قال: ومن هذا قيل للحبل الجرير لأنه يجر على الأرض، قال والجرة لمَ سميت جرة؟ قال: لأنها تجر على الأرض، فقال: لو جرت على الأرض لانكسرت، قال: فالمجرة لمَ سميت مجرة؟ قال: لأن الله جرها في السماء جرا، قال: فالجرجور الذي هم اسم المائة من الإبل لمَ سميت به؟ قال: لأنها تجر بالأزمة وتقاد، قال فالفصيل المُجرُ الذي يشق طرف لسانه لئلا يرتضع أمه ما قولك فيه؟ قال: لأنهم جروا لسانه حتى قطعوه، قال: فإن جروا أذنيه فقطعوه تسميه مجرا؟ قال: لا يجوز ذلك، فقال يحيى بن علي: قد نقضت العلة التي أتيت بها على نفسك، ومن لم يدر أن هذا مناقضة فلا حس له»(17).

تتراوح برهنة الزجاج بين القياسات المضمرة المترابطة (polyenthymème)، حيث تغيب المقدمات الوسطى ويضمر نصف النتيجة فيصبح القياس الأول مقدمة للقياس الثاني المرتبط به في «من أي شيء اشتق الجرجير؟ قال: لأن الريح تجرجره»:

- كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإن إحداهما مشتقة عن الأخرى.
- الجرجير صيغة فعيل من «جرجر».
- الريح تجرجر، والجرجير معرض للريح.
- جرجر مشتقة من «جرر»، وإن نقص منها حرف.
- إذن فالجرجير مشتق من «جرر».
- لأن الريح تجرره.

ثم ينتقل إلى الحجة بالقياس والاستقراء في «الجرجور» و«الجرير». لكن كل حججه تقوم على المغالطة التي تجعل القاسم الصوتي المشترك يولِّد قاسما دلاليا مشتركا:

جرَّ = جرجير –> جرجر –> جرير –> جرة –> مَجرة –> جرجور –> مُجر.

لا ينقض المجادلُ يحيى بن علي بن يحيى المنجم حججَ الزجاج استنادا إلى آليات المغالطة التي بيَّنا، وإنما استنادا إلى أكبر مزلق يمكن أن يقع فيه محاجج، ألا وهو مبدأ عدم التناقض. فبعد أن وضع الزجاج المقدمةَ الكليةَ: «كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإن إحداهما مشتقة عن الأخرى»، كان يفترض أن المُجرّ الذي «جروا أذنيه فقطعوه» يسمى أيضا مجرا ويشتق من «جرر» تساوقا مع المقدمة، ومع ما قاله في المجرّ الذي

يشق طرف لسانه لألا يرتضع أمه، فإنكارها يسقط المقدمة الكلية ليجعل منها مقدمة وجودية، ويضعف بالتالي كامل الحجة. وكل حجة تضعف لتقع في مغالطة المناسبة (ad hoc) إذا كانت لا تصلح إلا لإثبات المثال المعني. فمبدأ الكونية والتعميم أو ما يسمى أيضا حجة التواتر أو التوازي من أهم دعائم الحجاج باعتباره إثباتا من خارج الحجة. وسنرى كيف يمكن إنقاذ بعض الأمثلة التي يقدمها الزجاج (الرَّجُل من الرجل، مثلا) بالاعتماد على حجة التوازي والتواتر، من دون التراجع على الرغم من ذلك في اعتبار هذا الضرب من التأصيل تأصيلا شعبيا.

5 ـ يكمن الوهن في مقدمة الزجاج «كل لفظتين اتفقتا ببعض الحروف، وإن نقصت حروف إحداهما عن حروف الأخرى، فإن إحداهما مشتقة عن الأخرى»، في الاعتقاد الخاطئ بأن الجذرَ حامل للمعنى! وإذا أنكر ذلك معاصروه[18]، فهو دليل على أن هذه الفكرة لم ترسخ في ذهن العرب إلا بعد انتشار كتاب ابن فارس «مقاييس اللغة»، الذي يقوم على هذا الطرح، حتى أن من جاء بعد ياقوت الحموي بقرون يعتمد التأصيل الشعبي كأن شيئا لم يكن، فنجد في «لسان العرب» مادة غزيرة لمن يروم البحث بالتفصيل في هذا الضرب من التفكير.

نجد في مادة «شطن» تأصيلا شعبيا مميزا يعتمد التمشي نفسه الذي رأيناه عند الزجاج. فبعد أن عرف فعل «شطن عنه» بـ: «بَعُدَ» و«الشَطَنُ: الحَبْل، [...] الحبل الذي يُشْطَن به الدلو»، يتناول ابن منظور تأصيلات كلمة «شيطان» التي يجعلها بعضهم من «شيط»، بمعنى احترق، وبعضهم الآخر من «شطن»، فيقول:

«والشَيْطانُ: فَيْعال من شَطَنَ إذا بَعُدَ فيمن جعل النون أَصلاً، وقولهم الشياطين دليل على ذلك. والشيطان: معروف، وكل عات متمرد من الجن والإنس والدواب شيطان؛ [...] وقيل: الشيطان فَعْلان من شاطَ يَشيط إذا هلك واحترق مثل هَيْمان وغَيمان من هامَ وغامَ؛ قال الأَزهري: الأَول أَكثر، قال: والدليل على أَنه من شَطَنَ قول أُمية بن أَبي الصلت يذكر سليمان النبي، صلى الله عليه وسلم: أَيُما شاطِنٍ عصاه عَكاه. أَراد: أَيما شيطان [...]، وفي النهاية: إن جعلت نون الشيطان أَصلية كان من الشَطْنِ البُعْدِ أَي بَعُدَ عن الخير أَو من الحبل الطويل كأَنه طال في الشر، وإن جعلتها زائدة كان من شاطَ يَشِيطُ إذا هَلَك، أَو من اسْتَشاط غَضَباً إذا احْتَدَ في غضبه والْتَهَبَ قال: والأَول أَصح»[19].

ولا يختلف هذا التأصيل في شيء عما كان يعيبه معاصرو الزجاج، فهو قائم على قياس يستند إلى اشتراك في اللفظ يوجد المتكلمُ بموجبه اشتراكا في الدلالة ـ لا حقيقة لها في الواقع ـ يجعل منها حجة لتأصيل الكلمة[20]. ويكمن الفرق الوحيد بين ما رأيناه عند الزجاج وهذا المثال الذي أخذناه من «لسان العرب» في تعدد الاحتمالات التي تضيف إلى هذا الاستدلال، باعتباره تفكرا يُسعى من ورائه إلى الوقوف على الحقيقة تغليبَ الظن وترجيحَ أحد الوجوه، في شكل مصادرة على المطلوب.

6 ـ ويعالج الجزء الأخير من هذه النوادر التي يوردها ياقوت الحموي في التأصيل الشعبي اشتقاقَ الزجاج بالاعتماد خاصة على البرهنة بالخلف (reductio ad absurdum)، وهو هنا استدلال يسعى إلى إثبات خطأ القضية المطروحة بافتراض خطأ الاستنتاجات التي تتضمنها، لو اعتبرت تلك القضية صحيحة[21]:

«قال خيرة: وشهدت ابن العلاف الشاعر وعنده من يحكي عن كتاب الزجاج أشياء من شنيع الاشتقاق الذي فيه، ثم قال: إني حضرته وقد سُئِل عن اشتقاق القصعة، قال: لأنها تقصع الجوع أي تكسره، قال ابن العلاف: يلزمه أن يقول «الخضض مشتق من الخضيض، والعصفر من العصفور، والدب مشتق من الدب، والعذْبُ من الشراب مشتق من العذاب، والخريف من الخروف، والعقل مشتق من العاقول، والحلم مشتق من الحلمة، والإقليم مشتق من القلم، والخنفساء من الفساء، والخنثى من الأنثى، والمخنث من المؤنث، ضرط ابليسَ على ذا مِنْ أدب»[22]!

لا جديد في موقف الزجاج بالنسبة إلى الفقرات السابقة فهو يتمسك بمقدمته وبآليات القياس نفسها. ولا جديد كذلك بالنسبة إلى استنكار هذا النهج في التأصيلات الذي يقيم الدليل باعتماد قياس داخلي، مع أن ابن العلاف يضيف إليها شيئا من التهكم العنيف أو الهزء. ولكن الجديد يكمن في مغالطة المبالغة (في العدد والمسافة الفاصلة بين الأصل والاشتقاق) القائمة على البرهنة بالخلف.

لكنّ، ومن دون أن نشكك في وجاهة الحجج التي يقدمها ابن العلاف في هذا النص، لأن استدلالا بالظاهر من الأمور فاسد لا يعتد به، نؤكِّد أن هذه الطريقة في الحجاج ذات حدين ولا تعدو أن تكون هي نفسها مغالطة، ذلك أن تخطئة المقدمات أو تقديم مقدمات عكسية لا يضمن بالضرورة صحة النتيجة. ليست كل تأصيلات الزجاج خاطئة إذن، مع أنها كلها تأصيلات شعبية في منهجها[23]. ولا يمكن البرهنة على صوابها إلا باعتماد حجج خارجية، أو بالاستناد إلى تواتر يفترض ألا يكون المثال المدروس مؤثِّرا فيه. من ذلك أن الرَّجُل مشتق بالفعل من الرِّجل، ولكن ليس لأن كلمتي «رَجُل» و«رجْل» تشتركان في بعض الحروف، بل بفضل استعارة قديمة تجعل من الراجل رجُلا، مثلما تجعل المصرية الفرعونية «مَاي» بمعنى الرجال من «مَا»، الذي يعني الرِجْل[24].

وفي لهجة هازئة متهكما بالحدة نفسها التي رأيناها مع ابن العلاف تجاه الزجاج، يعترض عبدالسلام المسدي على رشاد الحمزاوي في جعله الإعراب من العربية، كأنه يقع في تأصيل شعبي، يقول المسدي:

«... ولكن اشتقاق الإعراب من العربية، بعد اشتقاق العربية من العرب، يوقفنا على تصور للأشياء هو إلى الاستثناء أقرب منه إلى القاعدة [...]، ويكفي الواحد منا إذا رام تمثل هذا

الدوران الاصطلاحي في اللغة العربية بين اسم الأمة واسم لغة الأمة، ثم اسم الخاصية اللغوية التي هي شائعة بين عديد الألسنة البشرية أن يتخيل اللاَّتينَ قد اصطلحوا على ظاهرة تغير أواخر الكلمات عند إنجاز التركيب النحوي بقولهم «اللتنَنَة». ثم ترجموها، وبعد ذلك عمموها على كل اللغات التي تتغير فيها أواخر الألفاظ عند تأليف الكلام»[25].

لكن، وإن كان تأصيل الحمزاوي، على الرغم من صحته، تأصيلا شعبيا لا محالة لأنه يعتمد ضمنيا حجة الزجاج ولا يقوم على برهان يمكن التحقق منه، فإن حجة المسدي مغالطة تقوم على الجهل، لأن «اللتننة» موجودة بالفعل. فلفظة «latinitas» (بالعربية «اللتننة») توازي الإعراب، وفعل «أعرب، يعرب»، بمعنى الإفصاح وسلامة التركيب النحوي في التقاليد النحوية اللاتينية[26]. وما يكافئ هذا المفهوم موجود كذلك في الإغريقية «hellenismoû» (حيث توازي «أغرقَةٌ» الكلام الإعرابَ) بالدلالة نفسها، وفي لغات أخرى أقرب منا، تشتق اللغة الألمانية معنى الإفصاح والوضوح «deutlich» من اسم اللغة «Deutsch» الذي هو اسم الأمة التي تتكلمها.

7 ـ ليس التأصيل الشعبي بأنواعه سوى مغالطة من صنف خاص، فهي برهنة خرقاء عن حسن نية، تقوم على تقريب ما لا يعرفه المتكلم مما يعرفه وتأخذ بظاهر الأمور. أما السفسطة التي يجادل بها للظهور على الخصم فقوامها سوء النية، وربما الجهل بالمعطيات.

لكن، يبقى من الغريب أن احتراز العرب القدامى إزاء التأصيل الشعبي لم يكْف لجعل المحدثين يحترزون بدورهم من هذا النهج في التأصيل. يكون طرحنا الوقتي بأن الميل إلى التبرير بحثا عن الشفافية المنشودة بين الصوت والمعنى أشد من أن تمنعه قواعد الحجاج؛ فالتأصيل الشعبي لا يهم فقط اللغوي من أمثال الزجاج وغيره، الذي يتوهم فيربط كلمات بكلمات أخرى لا علاقة لها سوى التقارب اللفظي، بل سائر مستعملي اللغة.

التأصيل الشعبي إجراء تبريريٌّ يناقض في أهدافه وغاياته اعتباطية الرمز اللغوي. ولكن المفارقة تكمن في أنه بقدر ما يسعى إلى إرساء الشفافية بقدر ما يوغل في العتامة، إذ إن التأصيل الخاطئ يُبعد شيئا فشيئا صوتيا ودلاليا الاستعمالَ عن الأصل، فيكرس الاعتباطية ويزيد من القطيعة حيث كان يسعى إلى التواصل.

نرى إذن أن للتأصيل الشعبي أهمية في المبحث اللساني، لأن التعمق في هذه المسألة يفتح أبواب دراسة تطور اللغة العربية من ناحية، ويحدد من ناحية أخرى دور الانجذاب الجناسي في قبول المقترض وإدماجه في النظام اللغوي. فالمقترض غريب عن النظام الصوتي والدلالي، لذلك كان من الطبيعي أن يلجأ المستعمل إلى مبدأ تقريب ما لا يعرفه مما يعرفه. هكذا اندمجت ـ وفق رأينا ـ الكلمة الفارسية «dang» (دان)، مثلا، لتصبح «دانق» وتجمع على «دوانق». فوجود «درهم» (المقترضة من اليونانية «drachmê» [تنطق «دراخمًا»] و«دراهم»

من ناحية. ووجود مادة «دنَق» بمعنى هزل واصفر، من ناحية أخرى صهر الصوت في الدلالة وكان كفيلا بهضم النظام الصوتي لهذه الكلمة وإدماجها في الهيكل اللغوي العربي. وهذا ما وقع كذلك للأفستية «sard» أو البهلوية «sareda» (البرد والصقيع)[27]، فلأن العربية تعرف «صُرد» بمعان أخرى، وتقرب هذه الكلمة من «برد» التي تشترك معها في الصوت والدلالة سهُل إدماج الكلمة الفارسية إلى حد يصعب التعرف عليها باعتبارها مقترضة. كذلك لا يُدرك انزياح «عضروط» في بعض العاميات من المعنى القديم في الفصحى: (ج. عضاريط):المرذول، الملصق، الحبحاب الصغير، من يرضى من العطية بالطفيف... الأقرب إلى «ضرط» منه إلى معنى القوي المتجبر الصعلوك الذي نجده في العامية إلا بتقارب صوتي دمَج بين «عضل + جبروت» لينتج «عضلوت» الذي جعله التأصيل الشعبي «عضروط». لكنّ، مادمنا نحن أنفسنا لا نقدم إثباتا من خارج الحجة، ألا يكون طرحنا هَهُنا بدوره تأصيلا شعبيا؟

الهوامش

1 انظر الحلبي: كتاب «الاتباع»، ص 5، بينما يميز محقق الكتاب عز الدين التنوخي بين الاتباع والتوكيد. انظر بخاصة «مقدمة المحقق»، ص 4 - 6.

2 ابن منظور: «لسان العرب»، ج 4، ص327، مادة «عرب».

3 تستعمل «نافوخ» في العامية المصرية، أما «الفاطق الناطق» فهي مستعملة بكثرة في تونس وليبيا وجزء من الجزائر في الحديث عن صاحب اليد العليا. لاحظ كيف طال التغيير الصوت والمعنى: الفاتق الراتق: الفاطق الناطق.

4 ياقوت الحموي: «معجم الأدباء»، ج 1، الباب التاسع، في ترجمة إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن عبدالله الطرابلسي، ص 95.

5 اتبع جمهور النقاد في الشرق والغرب هذه الفرضية الغربية عندما طرحها جاكبسون (Huit questions de poétique, Seuil, 1973. Paris)، ولم يفطنوا إلى خورها في المطلق ووقوفها عند حدود العلاقة البلاغية الجناسية التي توجد في الاتباع مثلا.

6 لهذا السبب يسمى هذا النوع من الأخطاء «مغالاة في التمدن» (hyperurbanism)، إلى جانب hypercorrection.

7 يمكن تصنيف هذا الإجراء ضمن التعبيرية، حيث يعيد التأكيد بإضافة جزء جديد الحياة إلى عبارة متهرئة. وقد ظنها المسدي ضربا مما يسميه «النحو المضاد» فطفق ينظر إليها. - وانظر: المسدي، العربية والإعراب، مركز النشر الجامعي، تونس 2004. انظر
- الفصل الرابع «العربية والنحو المضاد»، وبخاصة صفحات 230 ـ 246.

8 ونجد في الاستعمال ما يدعم هذا التفسير؛ إذ يقول العرب: « وفعَلَه على عَرْتَمته» (وهي مقدم الأنف)، أي: «رغم أنفه » («القاموس المحيط» للفيروزأبادي العرب، مادة «عرتم»).

9 نحن بصدد إعداد كتاب في «انتحاء الوحدات المعجمية»، سيصدر قريبا.

10 يهم هذا الإجراء مستويات أخرى وظواهر عديدة تؤثر بعمق في اتجاه تطور اللغة، ليس هنا مكان التفصيل فيه. لكنّ، ليس للتأصيل الواهم تأثير سلبي فقط، فله مزايا وتأثيرات إيجابية منها أنه يسمح بإدماج المقترض بسرعة أشد في اللغة، فيقرب المستعمل أسماء الأعلام الأجنبية، مثلا، إلى طريقة نطق العربي، ويفعل بالمثل مع بعض الألفاظ المقترضة إلى حد هضمها في النظام الصوتي العربي، ما يجعل من العسير التفطن أحيانا إلى عجمتها. وسنعود إلى هذه القضية في آخر المقال.

11 وهو يناسب، كما نعلم، تعريف «المغالطة الجماهيرية» (argumentum ad populum) التي تتمثل في التوجه إلى الجمهور أو اعتماد ما يعرفه الجميع حجةً.

12 ابن فارس، «مقاييس اللغة»، ج 2، ص 532.

13 ابن فارس، المرجع نفسه، ص 632.

14 ابن فارس، المرجع نفسه، ص 632.

15 ابن فارس، «مقاييس اللغة»، ج 4، ص 485.

16 ابن منظور، «لسان العرب»، مادة «حصن».

17 ياقوت الحموي، المرجع نفسه، ص 59.

18 ولو كان العربي يعتمدها بداهة لتأصيل الألفاظ لما قال أبو عمر بن العلاء «لا أدري» عندما سُئل عن تأصيل كلمة «خيل». أميل لذلك إلى الاعتقاد بأن تعميم الفكرة القائلة بأن الجذر حامل لمعنى أصلي متأخرة نسبيا في الحضارة العربية.

19 تعرضنا لهذه القضية في عمل سيصدر قريبا تحت عنوان «في عربية ما قبل التدوين»، بيّنا فيه إمكان تأصيل «شطن» باعتبارها منحوتة بإسباق «شـ» الجعلية (كما هي الحال في «شمصر» من «شـ» و«مصر»، بمعنى ضيق) إلى «طنْء» بمعنى الفسق والفجور. ويكون الحاصل «شيطان» فعلان فيها «شـ + طنـ(ـأ)» بمعنى «من يجعل الإنسان يفسق».

20 انظر مثلا كيف يؤصل الخزز: «الخُزَزَ: ولد الأرنب. وأصل ذلك أن الخزز إذا وجد الأرانب عاشية اختز [بمعنى أخذ (كذا!) منها أرنبا وتركها»، مادة «خزز».

21 انظر كتابنا «معجم المنطق للسانيين»، ص 28

(A.Bannour, Dictionnaire de logique pour linguistes (Fr.-Angl.-All). CILF & PUF. Paris 1995).

22 المرجع نفسه، ص 59 و60.

23 يمكن أن يكون بعضها صائبا بالمصادفة، ولكن هذا لا يعني أن الطريقة سليمة، لأن التأصيل يعد تأصيلا شعبيا (من قبيل «الرجُل من الرِّجْل») حتى لو كان صائبا، ما لم تدرس العلاقة دراسة علمية ويُتبين التدرج المعنوي وكيفية حصول التغيير وقوانينه الصوتية أو الدلالية بالاعتماد على أمثلة موازية.

24 انظر بيار لاكو، ص 23 و24، P.Lacau, Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique.

25 عبدالسلام المسدي، العربية والإعراب، مركز النشر الجامعي. تونس، 2003، ص 103.

26 Colombat, La grammaire latine en France à la Renaissance et à l'âge classique

27 انظر بنفنيست: Benveniste, «Analyse d'un vocable primaire» ص 70، ويذكرها بنفنيست بصور مختلفة «sareta» في الصغدية و«sald» في الأوساتية و«sare-da» في البهلوية و«sard» في الأفستية، وكلها تعني البرد والصقيع.

بيبليوجرافيا

ـ أبو الحسن أحمد بن فارس، «معجم مقاييس اللغة»، 6 أجزاء، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، 1979.
ـ محمد بن مكرم بن منظور، «لسان العرب»، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت، 1988.
ـ عبدالرزاق بنّور، «المضاعفة، من التوليد المعجمي إلى التأثيرات التداولية»، مجلة المعجمية، العدد 17/16، 2001/2000، ص 77 ـ 821.
ـ عبدالرزاق بنّور، «جدل حول الخطابة والحجاج»، الدار العربية للكتاب. تونس، 2008.
ـ أبو الطيب عبدالواحد بن علي الحلبي: «كتاب الاتباع»، تحقيق: عز الدين التنوخي. دمشق. 1961.
ـ محمد رشاد الحمزاوي، «نظرية النحت العربية»، دار المعارف للطباعة والنشر. سوسة. تونس.
ـ ياقوت الحموي، «معجم الأدباء»، الجزء 1، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، 1993.
ـ عبدالسلام المسدي، «العربية والإعراب»، مركز النشر الجامعي. تونس، 2003.

- André, (J.), “Sur différents types de déformations des emprunts du latin au grec”, in Recherches de linguistique. Hommage à Maurice Leroy. Édités par l'Université Libre de Bruxelles. Textes réunis Coupez, F. Mawet. pp. 1-7. 1980. par J. Bingen, A.
- Bannour, (A.), Dictionnaire de logique pour linguistes (Frnçais-Anglais-Allemand). CILF & PUF. Paris 1995.
- Bannour, (A.), “L'étymologie populaire et son influence sur les changements linguistiques”, in Diachronies, à paraître.
- Benveniste (A.), “Analyse d’un vocable primaire en indo-européen* bhaghu -bras”, in Bulletin de la Société de Linguistique, Fasc 1. 1955. pp. 60 - 71.
- Blau, (O.), “Altarabische Sprachstudien”, in Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG), 1871, nº25, pp. 525 - 592.
- Colombat, (B.), La grammaire latine en France à la Renaissance et à l’âge classique. ELLUG. Paris. 1999.
- Jakobson, (J.), Huit questions de poétique, Seuil, Paris. 1973.
- Lacau, (P.), Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique. Libraire Klicksieck. Paris. 1970.
- Saussure, (F. de_), Cours de linguistique générale. Payot. Paris. 1976.